

الدكتور  
محمد  
عبد الرحمن  
مرجبا

# من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

مكتبة  
الفكر الجامعي

منشورات عويدات  
بيروت - لبنان



---

من الفلسفة اليونانية  
الى الفلسفة الاسلامية

---

جميع الحقوق محفوظة المؤلف ولدار  
« منشورات عويدات »

الطبعة الاولى ١٩٧٠



الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا

دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس  
استاذ الفلسفة في جامعة بيروت العربية

# مِنَ الفَلَسِفةِ اليُونانِيَّةِ إِلَى الفَلَسِفةِ الإِسْلامِيَّةِ

منشورات عويدات  
بيروت - لبنان

## ( للمؤلف )

- نظرية النسبية لألبرت انشتين : ( دار المقتطف - القاهرة ١٩٤٩ )
- قبل ان يتفلسف الانسان : ( بيروت - دار النشر للجامعيين ١٩٥٧ )
- انشتين : حياته ، عصره ، نظرياته ، فلسفته .  
( بيروت - دار النشر للجامعيين ١٩٥٨ )  
الطبعة الثانية ١٩٦٢
- المسألة الفلسفية : ( منشورات عويدات - بيروت ١٩٦١ )
- الانسان ، تأليف جان روستان ( ترجمة - منشورات عويدات ١٩٦٥ )  
في الإعداد :
- التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية
- العلم في طريق المثالية

## مقدمة

هذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه « التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية » نأمل ان يتاح لنا فيه قريباً التوسع فيما اضطررنا الى ذكره هنا بجملا كئيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تنفجر الافكار وبمقتضاها تنبثق وتتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي الى ثلاثة اقسام :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أياً كانت هذه الفلسفة . ففيه يحدد القارئ بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناء حقيقتها ومعرفة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم ، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق بها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلجّ على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار التي مرت بها والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

وأخيراً يبحث القسم الثالث كيف وصلت الفلسفة الى العرب وأهم كتبها المنقولة وأشهر النقلة، ثم يتناول مشكلة الفلسفة الاسلامية وإمكانية وجودها، وينتقل بعد ذلك الى الكلام على الفارابي وابن سينا والمعري والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعيارى بل سيكون المنهج الوضعى فى غالب الاحيان ، إذا صح نقل هذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون الفلسفة ، ولا سيما الفلسفة الاسلامية - ان يكثرؤا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم أكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التى يعيشون فيها ، وذلك فى محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف أهميتها ، او على الأقل توخياً للدقة فى البحث والامانة فى الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فنبأ لهم ولفلسفاتهم ! هذا هو المنهج المعيارى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ، « منهج ما ينبغى ان يكون » . ولكننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الوضعى ، أى دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغى ان يكون » قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية - سنوسعها فى كتابنا التالى الذى سلف ذكره - مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهام بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلى والروحى ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغى ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نماذج أزلية ابدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانسانى كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا لليونان لا يحوز ان ينسبنا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لنغير . ذلك ان تكبير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل . فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل ما يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان . وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافئذاد والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي - في يوم من الايام - فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة امداداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يكتب له - كما لم يكتب لأي فكر آخر غيره - ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنما طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الامم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه ما انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وُسُلت فاعليته . وهذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقبة التاريخ ومراحلها هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسخ في عروقها . فانه عندما يذبل العقل وتغشاه غاشية الموت تحبوا الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره ، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذاته وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وتآلبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعود انطلاقة ويستأنف حياته كأن لم يت بالأمس . وعلى قدر ما تمتد الأمم على العقل ، وكلما كثر عدد المفكرين فيها ، كانت ادخل في التاريخ وأمعن في الوجود . فالفكر ثروة لا تقدر بثمن ، وإنما الأمم الافكار وما يوج فيها من افكار . فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لنبطة الظالمين والطغاة وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والعبقريات ، لأنها تزيد من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية . وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريلوس وهرنوفولتير .. أودوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حتى استشهد بعضهم على مذهبها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البابوات وأصحاب العروش فآلقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تنخلع له قلوبهم ، والفكر متم نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص ، على عرضها بعبارات اصحابها وبالاتعانة بنصوصهم هم ، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غرض وتكرار . فالتنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو ، بل اني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاتعانة بأقوال المؤلف ان امكن ، وإلا فزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر أحياناً الى اجراء تغيير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحثة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر ما تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف . فانا اهتم دائماً بالإبقاء على نفس المؤلف ما امكن ، ليستمر الحوار الروحي بين القارىء وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقاً لغوياً وحساً فلسفياً لا تفيدهما اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهما تفذلت وتفاصيلت فلن اكون اقوى من صاحب النص تعبيراً عن افكاره هو وآرائه ، ولا سيما اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم !



وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويخدش السمع . إن أردتُ إلا تسجيل ما يسنح لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي سنح فيه وبحسب السياق الذي فرض نفسه عليّ . فذلك في نظري أجدى وأقوم .



وإني أنصح القارىء الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بل ان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه . وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلس له قياده وينكشف له غامضه ، وسيخرج بزيده واقية عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تقوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهمية له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحول ما في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالامة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمحت بها يوماً ما الى أعلى ما يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجه التاريخ من جديد ...

محمد عبدالرحمن مرجبا  
طرابلس - لبنان





القسم الأول

مدخل إلى دراسة الفلسفة



## ١ | الابعاد الزمكانية للإنسان

لقد ارتفع الإنسان <sup>(١)</sup> عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بمقله المكان الذي يعيش فيه ويتصور شيئاً ما خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنما هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشقت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذرره الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع صلته - في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموه العقلي وقدرته على التفكير المجرد - بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخطوة هي سرّ مجد الانسان . انها هي التي فرقّت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من المخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان . فالحيوان أسير د اللحظة التي تمرّ وكأنها هي الأبدية

---

١ - الزمكانية أي الزمان والمكان .

بمعناها ، على حد تعبير برغسون ( Bergson ) ، فهو في حاضر دائم تكبّله أغلاله لا ينفذ منه الى ماضٍ او مستقبل. والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما "قد" من الزمان !

وهكذا فإن الانسان حرّ طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيدته مكان ولا زمان :

لا يقيدته مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به ، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتدال الأشياء . انه يملو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يملو ويملو ليري ما وراء الأشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا تكشف له اذا ظلّ أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال إدراكه . وإذئذ فالكائن الحيّ إنما تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيدته مكان .

وكذلك هو لا يقيدته زمان . فإذا كان الحيوان تشتته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها - هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر - فإن الانسان قلما يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوزه مستمرّ للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماضٍ لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى ما وراءها . فالحاضر عنده منطلق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه . وليس هو ابداً مقصوداً لذاته .

انه مجرد اداة للعمل والبناء . وأما الحيوان فهو مُسحق في الحاضر تلح عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهذا حق لكأنه الحجر ، فلا تشغله اخطاء الأمس ولا ترهقه هموم القد . فالندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يخفتنق لقلّة الحركة . وأما الانسان فإنّسه في مجبوحة من العيش يتحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكن له في الوجود ، ويجعله سرّاً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية – او الزمانية اذا استغرنا هذا التعبير من نظرية النسبية – هي « هنا – الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



## مفارقة الذات العضوية

وينتج عن هذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لها . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويعبدو وراءها ويحده في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهما عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحده رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعمل على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من على ، وبالتالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والمودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قسباً فيها لا يفادها . فنحن كما يقول فاليري ( Valery ) : « محبوسون خارج ذواتنا » ، مها بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الحبيب ، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على الدوام لا يتفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليها إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هذا ان « البعد

الخارجي ، للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأما الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان، فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع ، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يمتد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات - ما عدا الانسان - لا يمكنها ان تتصور اي تغير في الواقع مهما كان طفيفاً . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار . كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلاً التغير ؟ لذلك تركز الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكانت للحيوان حضارة كحضارة الانسان . فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة . ثم ان الحيوان - نتيجة لذلك - إنما يعمل بأعضائه فقط ، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها لإحداث تغير في البيئة المحيطة . وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكمالاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور



واقع آخر خير منه ، في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه . انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة ، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي . فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحت ، انها تضرب في أغوار حقيقة لا يصل اليها الحيوان . لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضيقه بسهولة ، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يحيد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجن في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الفاشمة التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجّة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير . ولئن دلّ ذلك على شيء فلإنما يدلّ على انه لا يتخاذل ولا يلثني امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطاق على الرأس امامه وينصاع لجبروته . وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المحض ، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوّع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليسيّطرها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، وليضي في تطوره الروحي وبلوغ اهدافه العليا .

## العالم العقلي

فاذا كان الانسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذاته خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يحلها الحيوان من شأنها ان تسمو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبة الوجود الميتافيزيقي ولتجعل منه موجوداً حضارياً راقياً ويزيد في عمق حياته الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاهر عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للوجودات فيه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى يمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهذا العالم . فكلما اشتد تعلقه به اخصب وزاد عطاؤه ، وكلما اجدب

وأصيب بالقحط والمحتل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من انتصار تحقق ، وما من تقدم أحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية وُضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسان . فالعقل والانسان صنوان لا يفترقان .



اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .  
 بالعقل كان الانسان سيد المخلوقات .  
 به يذلل الصمب ويروض الوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور .  
 به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .  
 به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .  
 به اقتحم معقل الذرة واخترق اطباق الارض ، وعلا اجواز السماء ، وهو  
 في طريقه الى الشمس والنجوم .  
 به دانت الاشياء وتصاغرت ، وانصاعت الكائنات وتخاضعت .  
 به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .  
 به صال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .  
 ان قوى العقل قوى فذة لا تُحمد ، قوى لا يعدلها شيء في الارض ولا في  
 السماء ولا يقارن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلی مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضاً مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتعبها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس  
سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواء من يشقى بالتفكير .. ولذلك  
صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحیوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى  
تصور المرض والشقاء والكارثة في مجردها . انت البهائم تجوع كما نجوع ،  
ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة . وهي تفقد اولادها كالإنسان ،  
لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما  
نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان مما يأكل القلوب ويقرح الجفون  
ويقض المضاجع ويفتت الأكباد . فهي - اذا صح التعبير - في غيبوبة عقلية  
او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي  
اعمالاً لا تدرك كنيتها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة  
على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا  
يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها  
المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرض للكارثة شيء والقدرة على  
تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحیوان كما اسلفنا  
في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان  
وضغط الديومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكية من الآلات  
التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها  
تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ،  
ليؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالمقل هو الذي يحمل الآلام الانسانية اكثر مجدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن اصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامقول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض ، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان – كالإنسان – متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، ويتميز ادق لا يفهمها . فكيف يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بد ان يكون على علم بها مقدماً ، لا بد ان يتوقعها ويتنبأ بحدوثها ، لا بد ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان مما نظن انه تهيّب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه وتثبيت بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحث يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس مخيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش . انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود أكثر منه حيث هو موجود . انه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية التي تضغط على جسمه الترابي . انه ليس مجرد جهاز آلي سلمي يبقى كما هو في الرقعة التي يكون فيها ، بل هو تطور تاريخي خالقي يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من مجرد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمعاني . انه لا يستطيع ان يكون موجوداً فقط ، يتغذى بما تخرج الارض وتلد البهائم ويتناسل كالحیوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيما يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



## المعنى العميق للفلسفة

قلنا ان الحيوان يظل في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدعشه ولا تدعوه الى اي تساؤل . فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه <sup>(١)</sup> ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لفز ينساب من الكون ويتعدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسهه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

---

١ - لم أجد أحداً من القدماء يستعمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، انما كانوا يستعملون ( مع ) . فاقضى التثنية ، إلا في حالات نادرة جداً .



أسئلة ضرورية تتردد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للإنسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضم الى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الإنسان والمصير الإنساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الإنساني كما هي محور التفكير الفلسفي . فعملها كانت - ولا تزال - تدور أبحاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائعهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلحّ على الإنسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هذا النظر وتماسكه وشموله . إنها البحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الإنسان والوجود الإنساني . إنها تطلّح دائب الى الآفاق البعيدة والأسس العامة . إنها تعرف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلّس لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لها وردّها الى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . إنها نشدان لمنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقب للانسجام المختبئ خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة أخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام - ولا يزال - بها الإنسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسماً بعض خصائصه ، ليمثل مجموع الأشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئية من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة العدد . فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الأساسية التي تستند إليها المعرفة وعن القيم الاصلية للوجود الإنساني .

فكل فلسفة اذن هي - بحكم التعريف - عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالعصبة اولى القوة ، فاهيك بالفرد الواحد ا وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك ستلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيلاً بسد جميع الثغرات وإسكات كل الاصوات ا

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة . فتراه لا يبدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يحدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .



هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اتنا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها، وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسمها مكان ولا زمان . فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين . ولا شك ان هذه فلسفة ، غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتحصيص

ولم يقيم الدليل على صحتها او بطلانها . فالفلسفة عنوان وجود الإنسان ما دام له عقل واع ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادئ أمرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريزوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً » أي باحثاً منقياً . واستعمل بركليس هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أئوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم . فعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الاللياذة على « التجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من الفرور ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » اي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم .



حقاً ان القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلا منا تقريباً يحسّ - على منواله الخاص - بالطابع العام للكون بأسره ، ويروده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والافعال التي يجب تحقيقها ،

ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتها . فتصرفاتنا الحميدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبرَمْنَا بالحياة او اقبالنا عليها ، وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها - كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منا ، ومع ذلك لا تكثر لها كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الحقي بمعنى الحياة والكون والوجود . انها ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انها ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يتخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده - وإن كانت تختلف من انسان الى آخر - كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تنفجر من معين الانسان ، أي انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، وذلك لأنه محتاج لمقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيها ، وإلا فقد معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعايره ، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لفرض ويرمي الى غاية : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسمى اليها ؟

واذا به يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره : ما هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وبم تتفاضل الموجودات وتباین ؟

وإذا به يتساءل أخيراً عن علاقة الكون مع الإنسان، كأن الكون يندري من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للإنسان يساعده على بلوغ أهدافه وغاياته أم خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الإنسان أم هو مجرد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هل الإنسان في مركز الكون أم هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الأشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، و « ما ؟ » ، و « هل ؟ » ، هي الثالث الذي يعطي للإنسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالث على الإنسان ووعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتعين مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...



أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شئنا أم أبينا . فلا يكاد يمرّ على الإنسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمرّ به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسبح له من فرص ذهبية ، لا يتألك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذيدة تستحق ان تمّتع . ما أجمل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الإنسان ويستمتع بالحياة . فالحمد لله الذي أورثنا الارض تقبواً منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ، وأحلّنا هذه الدار من فضله لا يمّسنّا فيها نصب ولا يمّسنّا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الإنسان للكون ويندق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجليل . وبالتالي هنالك يتفلسف الإنسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة ، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطغى بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الأخرى ، وتبعاً لما يفتوه من منافع او يصبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل تملأ الأرض وتسد المنافذ على الناس حق لتجعل الحياة بضيضة لا تطاق . ألا تبتاً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً لما فيها من عبث وظلم وقوض . انما الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتنصأ الدنيا ولينصأ طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثر لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط العزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحياة ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثير بها . وان الاهتمام بها هو من قبيل الاهتمام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه النظرة الإجمالية ، وهذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا وأعمالنا وفي مجالتنا للحوادث وتوجيهنا لها . بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا، وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتعدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الأشياء والمجتمع .

وكما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته العسادية نورد المحاور التالية لا لطرافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها من مغزى ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هذه المحاور بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب العاديين . فكلهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

— ما هذه العجلة يا أخي ؟ لقد عرّضت نفسك للخطر . أما كان الأجدر بك انتظار حافلة أخرى ؟

— لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

— أيّ خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ؟

— كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

— أجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

— لا أخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منه ولأن العمر مقدّر في الازل .  
فاذا جاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان  
مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ،  
وإلا فلن يمسي الضر . جفنت الأقلام وطويت الصحف !

— وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الازل ؟

— اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الازل . ولا أدلّ على ذلك  
من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب .  
فلو كان الحذر يحمي او كانت المخاطر تؤذي لما نجا من الخطر ناجر ولما أصاب  
الحذر مكره . أفلا ترى المقعد في بيته تنهافت عليه الارزاق ؟ وكم من  
جائر في طلبه لا يجده ؟

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !  
— ولكني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسمى الى  
حتفه بظفره ، وأن من يقعد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق  
يموت جوعاً .

— نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قد جاء .  
وهكذا الحال فيمن يهلك عند تمرّضه للخطر . فلولا ان الموت قد كتب  
عليه لما اسرع الى حمامه .

— هذا كلام لا يقبله العقل ، لأنك تستطيع ان تؤدي بحياتك متى أردت !

— كلا ! انا لا أستطيع ان اموت متى اردت ، وكم من شخص حاول

الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !

— هذا عين الجنون !

— بل هذا عين العقل !

يثبت لنا من هذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمدّه من اي كتاب ولا تلقاه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث . وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص . لا يُستثنى من ذلك احد ، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احداً ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيا ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقرّ بذلك ام لم يقرّ .

فأحد هذين الرجلين جبّري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريحة في مهب الريح ، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويفشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدرى رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة بخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهده النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغلو والتبسيط الشديد . فليس هناك جبّري مطلق ولا قدرى مطلق . ليس هناك جبّري لا يتبصر او قدرى يخلو من عنصر الجرأة والتهور . بل قد يحدث العكس . فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكّم من جبّري متخاذل جبان ا وكذلك كم من



قُدري جريء مفوار أ فالحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ،  
ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين أو كان احدهما مصيباً  
والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحىها  
ويسير بمقتضاها ، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره . فبعضنا متفائل  
بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له  
يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، وبعضنا متشائم برم بالحياة  
يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصي  
عليه انقاره ، فيقضي حياته في هم وشجن ويميش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه  
الطير أو يصعد في السماء !

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني اثرأ في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه  
لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتقر عن الدعوة الى  
الحير والحق .

وبعضنا يظن ان ليس في الإمكان ابداع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد  
ان يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووم في غير طائل .



والخلاصة ان الفلسفة تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع  
اعمالنا ، حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة .  
فكل ما حولنا يدقنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة  
والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا  
يمت الى العالم المادي بصله فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا  
يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا  
تنكر لإنسانيته وتحلى عن طبيعته .. ماذا اقول ! بل اننا اذا رفضنا ان  
نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم - وما أكثرهم - لا يرون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يجدون غير الخصاصة والحرمان ، مما لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلم من هموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الموم ومستها البأساء والضرراء واشد بها الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقرينة ، وبالتالي لا تخلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يمش تجربة ما دون ان يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفاظ مجردة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتفاضى عما يجيش في صدره من الاسئلة الالامجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفنا خاصة قد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون ، ولكنها لا تستطيع ابدأ ان تجتث جذورها من انفسنا ، او تتأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جماح النفس وهفوها الى عالم المعاني فلن نستطيع الى ذلك سبيلاً . وكما ان احداً يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعانى التجربة الفلسفية حتى في فجاجتها وغموضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرقض من الهم والغم ان لم يترك عالم الحس بشوائبه وفعيجه وينطلق الى عالم الفكر ، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصافي ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والحير والجمال والنور .

فالتفلسف في هذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى، ومحاولة لجعلها شيئاً مطاقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف . انه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو العقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقاء . وحسب الانسان فيه ان يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لأغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسبر غوره ، وليبني نظاماً من الافكار والمعاني يفني به مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الولوج في اعماق الوجود .



## وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينعى الكثيرون على الفلسفة جمودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالقصة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى 'ننقى بهم هذه العناية اللاهثة؟ وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن ، وواصل من التفكير ، وواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة ، تباعدتم عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيما ونحن نشهد كل يوم انقلاباً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خضم هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم ، فهي اجدى لهم وأقوم . وحسناً فعلوا ، فنحن لا نريد لهم غير ذلك .

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة ، ثم برعرت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند علها القريبة تاركة للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى ؟ او لا يقتصر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه ؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي ؟ اوليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بدّ من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لانجذاب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل اوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوروبا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايدولوجيات وأفكار ، وما الفلسفة إلا فتح للمجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا - مها بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر - حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولباها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والانسان . فالفلاسفة لم يحبوا يوماً بمزول عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كلّفوا دائماً على صلة بهذه الحوادث والتيارات ان لم يكونوا في ذروتها ويأخذوا بقسط بارز فيها ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك اثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم . فمن الخطأ إذن ان يُنتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله او ان تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . أجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عن الحاجات والمثل والأمان التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون اخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالاته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولحمة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من أجل تفسير العالم وحل رموزه والتأسي اسبابه وعلله ، ومدخل متمرّج غير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبتة والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمخضت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنما هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التغاضي عن معناها في كل دراسة علمية رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .



ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحياة العقلية كلها عند القدماء وتجميع ما يمكن تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والتأسيك ، وفي لحظات فذة فيه من تألق العقل وبقطة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجال يمتون في هذه الارض مرور الغمامات الحيرة فوق

الصعاري البید ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصرًا بأكمله وربما مدنية بأسرها. من هؤلاء العالقة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي 'قدماً' لأنهم يهتمون بالتحليل الواعي لمعضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية - هي في ظنهم أزلية - شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في الخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والحاجات والمقائد والأفكار والمثل والقيّم السائدة في احد العصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كما كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر -بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً - بالمستوى العقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الاساسية الى العالم ، وبالموروث الذي انحدرت اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل تمتد قليلاً الى الأمام وإلى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .



هذا ومن نافذة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المميزة وجوهر الرأي فيها . فبعض الحضارات - كالحضارة اليونانية مثلاً - يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى - كالحضارة المصرية القديمة مثلاً - يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني، كما هي الحال في العصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور المبقرية الدينية . وبعضها الآخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية . كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والقائيات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائماً عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعارف وتتناكر وتأتلف وتختلف . وهذا هو السبب فيما ننكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري ! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبير عن عصر يختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات ومشاكل لا تمت الى اهتماماتنا ومشاكلنا؟ وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابدأ عدم اهتمامنا بها لا سيما وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى . فلا بدّ من دراسة هذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بدّ من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أياً كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .



وما دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثه وتطورات ان تتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين او حلولاً للمشاكل التي تلح علينا اليوم . « فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه » كما يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مرت بها الفكر الإنساني في مختلف مراحلها ، أكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنا تكن أهميته .

اجل ، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه . حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا . فلا نطمح ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لها معنى بالنسبة الى نظريتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدناها عند اليونان او عند خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجو الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعد لها اليوم اي معنى او وظيفة ، فقد كان لها في يوم من الأيام أهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطة ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية ونظ التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم - كانت تعبيراً صادقاً عن الحياة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني . فلقد استطاع فلاسفتهم وعلمائهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكن أهميتها . انها تبين لنا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اولى بها من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجعل للحياة معنى وغاية وأنها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يفنيهم كما طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيسهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا تقتل ابدأ من فضل اليونان والعرب على الانسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإنما المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدنا . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن ما أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزيد فيذهب 'جفاء' وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهذا الذي يمكث في الارض بعد عملية التنخل والغربة هو على قلته عميق الدلالة كبير المفزى . فليس على النوايغ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلقوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البأس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزيي بهم ونستغف مجهودهم ، لا شيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان تتعاضد عن العبء الذي حملوه والدور الذي قاموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية وإغناء مضمونها وزيادة ما فيها من خصب وثراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب ووطأوا لنا الارض .

ما أبعد الفرق بين من يقشع ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والنسي وبين من يغشاها مدرّعا بأسلحة العلم الحديث ومعدّاته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشع من غاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا نسمعنا إلا أن نمجّب بشجاعة اصحاب القسي والتبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة الغشوم وأن نثني على الأضواء الخافتة تومض من قناديل الزيت، لأنها على خفوتها كانت تشقّ الظلام وتصدع الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قد غفلوا عن حقيقة تنبّأنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع 'فتحت لنا أبوابه' ، او أدركهم وهم في الرأي والنظر، فحقيق بنا ان نقدّر ظروف القوم ونرجع القهقري عبر المصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بمد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقا بهم وأقلّ تريبا عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والمرفان بمجملهم !

واذا كانوا لم يخلوا من المبوب، فان لهم كثيرا من الحسنات . فكل مفكر عملاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطاتهم ، وان انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسمون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بنمقب سقطاته ، وانما يكون بالوقوف على مدى ما وضع من لبنات جديدة ارتفع بها صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً .

فليس بين العظماء من لا يخطئ ، او من يمد عظيماً لانه لم يخطئ ، ليس بينهم من ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفّق دائماً للزوع عنها . والبطل البطل هو ذلك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الخروج بل تقويماً للاعوجاج ، إن

يريدُ إلا الاصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تعثر في طريقه وانه لم يقدر له ان يبحث جميع الرواسب الضارة والتخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انه حل المشعل وأضاء المحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا همّ له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان .

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة ) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة إليها ، مما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها . فهل نطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يلقى به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك مما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنية ليخلو الى ذاته ويميش قليلاً في عالم المعاني . فلئن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ، فان الانسان لا يعيش على الخبز وحده . فهو كما يتغذى بالخبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال ، كذلك تفريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعى بدراسة الأشياء ، فاننا نهتم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انعتاق الفكر من عالم الاعيان الى عالم الازهان امرأ عسيراً صعب المنال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء . فاذا كان الانسان يقتات بالخبز فانه يقتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً ، والافكار - لا الخبز - هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الأدنى منها . انه يحفظ عليها رفقها ، ولكنه

لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله إلا اصحاب الأفكار . وحق الحيز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاء . فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحث ، للفكر فيه اكبر نصيب ، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن .. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسان - كالحیوان - على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه عندما لم يجد كفايته فجا تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .



نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال عجبل حقاً ! فنحن لا نسأل هذا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنا عن المجال الذي لا تدركه أعيننا الفريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتعة يعقب بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهة الاولب ، فإن الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغل بنا في حقائق الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليه الطبيعة بها ؛ وأما الانسان ففضلاً عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني بيده بيتاً يزينه باللوحات الزيتية والأزهار . وهذه الأشياء « عديمة الفائدة » حقاً ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين ، ومع ذلك لا يقل تعلقنا بهؤلاء عن اولئك ، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات .. بل ان الشعراء والرسميين والنحاتين لا يساوون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة ، بل انهم في هذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكمين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غير الاخيلة والأكاذيب والمجون ،

وفي كل واد يسمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل فافهون بالقياس الى هزيرود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمعري وشكبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اوراق الزيت والقماش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الإنسانية لا تقدر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل انج . انها لا تمجد العمال والفلاحين مثلما تمجد اصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حديها على فلذة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاذ الغريق واحتمال الجوع والمعش والمذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او هدف بعيد لا يحلب لصاحبه أي منفعة عاجلة ، لكنه يحدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال المقبلة وللإنسانية جمعاء الخير والبركة والقبطة والسعادة ؟

فلست شعري ! علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتقه الأشياء وأقلها شأنًا . فكما انه يطلب المادة ويحري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل يهيم ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس في خزانة المادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور .. فله بدن عارٍ يطلب الماء والغذاء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخير والجمال .

فصعب اللوحة الزيتية والأثر الفني او - على الأقل - باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصفق الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون « اسمى ضروب

الموسيقى ، (١١) ، بل هي عند سقراط « اعظم الفنون جميعاً » (١٢) ، فلتن كانت اصاله في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغازاة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انها وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . فالفيلسوف - كالفنان - يحس ويستلهم بعقله وشعوره وخياله ومزاجه وذوقه جميعاً . وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تماير مختلفة ! وإلا فإذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لها معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وجرس معانيهم ، ولا سيا في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتعمن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغرابة والضياع . فهي بتوكيدها لمعنى الحياة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها لثروات باطنية جديدة تقضي على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتميد اليها المتعة والطمأنينة .

فبدون الفلسفة ، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيلاً قافلاً لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنى وأي غنى ، بل فيها كل ما في العالم من غنى وثراء .

١ - افلاطون فيدون ص ٦١ .

٢ - افلاطون : آخر أيام سقراط - الترجمة العربية ص ١١٩ .

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر . فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فإنا المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراسته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تيسر دراسته بمنهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها :

١ - انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ - انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متمايزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .



٣ - انه وصفي تقريرى ، لا تفسيرى ، بمعنى انه يكتفى بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى ما وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكمة من وجودها الخ .

٤ - انه يفرض وجود الأشياء والمدرجات العقلية او القضايا الأولية التي تستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبا بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة . فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم ( مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً ) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulates لا قيام لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلماته وله قضاياها الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ - ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلاً . فكلم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأما الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد <sup>(١)</sup> تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ - فالفلسفة تعتمد على التفكير المجرد والنظر العقلي والبحث .

٢ - ثم هي تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته . فكل علم من العلوم يختص بفرع واحد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

---

١ - قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تتجه انجماها قوياً نحو العلم ، كما ان العلم بدأ يفلس كثيراً من قضاياها ويغوص في اشياء كانت حتى عهد قريب وقفاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء أو ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جماداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ - وإذا كان العلم وصفاً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بما وراء الظواهر . فهي استكناه لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ - إذا كان العلم يسلّم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يميز لنفسه ان يسها او ان يبتك امرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهائكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسياً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهذا اداناه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرها ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنها والتشكيك فيها ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادئ التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حتى العقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي، والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلّم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ - ان تجاهل الماضي ممكن في العلم معتذر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الثاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي افترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية . اجل ان تاريخ العلم قد يلي وخلق ، وأما تاريخ الفلسفة فلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرناً من الميلاد ، وستظل تثار في القصد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وامهات المسائل فيها ، وان تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها . فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالخلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهائية ، لا اول ولا آخر . بل هي غمر بلا قعر ، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير علم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والتزهد عن الهوى والفرس ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكئيبة بإبتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟ لكن العلم بغير فلسفة توجه قليل الرؤية اعشى . فهو لا يستغني عن الفلسفة تمدد بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ، والفلسفة تعد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك ان تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة <sup>(١)</sup> .

---

١ - هناك فروق أخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان تأتي عليها جميعاً في هذه المجالة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ - ١٣٣ في منشورات عويدات .



القِسْمُ الثَّانِي

الفلسفة اليونانية



## ١ اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإغدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبرة عن ذلك يشلة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنتظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية - حتى تذهب ريجها ويحف نسفها ، وتنضب قرائح بنيتها ، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً - ان لم يتعذر - ايقاظها منه . فللأمم أعمار كاللناس أعمار ، على حد تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمة سامقة من قم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقة وباهوا الأمم والشعوب بسخاء عطائهم وعظم تراثهم ودقة احساسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مروا في هذا العالم كما يمر الغمام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالخلم تاركين وراءهم الخصرة والنصرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فلما اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الإنسانية محل منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقد شمع بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الأيام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى مما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسيروا وحسبهم فخراً ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا بهؤلاء يركمون بين خرائب ائينا ويقتلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم ويفادرون الأرض التي قدّسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصفرت حراهم ولانت قسيهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عساة جبارين ، اذا بشوكتهم تنخفض ، واذا بقناتهم تلين ، واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم ائينا وهذبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .



اجل ، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث . كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغن او دفع مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة ، اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أمماً سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبزاً لأمم اعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبريتها يونانية . وما من فكر اشراق او فيلسوف قام او رجل أوتي الحكمة وانتالت عليه المعاني ، إلا وبدأ باليونان وبني فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظم باليونان اساتذة للفكر والحضارة ، وأكرم بهم رسلاً للعقل والخير والجمال !



لقد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكراً وحضارة وفناً ، ولكن الحكمة التي اقتص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمناها الدقيق . فلتن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انها لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحد سليم ونظرية عقلية متسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبده والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعمل الخلاق . فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطريق ، وأول من وضع الأسس وحدد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلّت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي . كلا . فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية . لكن هذه العناصر لم ترتق الى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها ، إلا انه كان فيها أصالة لا تُنكر وكان لها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني ، و - عن طريق هذا التفكير - في التفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عند الشرقيين ، نلقي نظرة عجيلى على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التي كانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

## ١ - نمط التفكير عند المصريين

ولنبداً بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكام المصريين القدماء وكان أكبر همهم تطوير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء . وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتمامهم . ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اى مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح . فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من السمو الخلقى ، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدن بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والحوارق . وبذلك فان العنصر الخلقى يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً <sup>(١)</sup> .

وبعبارة اخرى ، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سمو تصورهم للاخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضم واسع من النصوص السحرية » <sup>(٢)</sup> .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادئ . ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

« أما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدها ،  
مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار  
الحضارة اليونانية » (١) .

## ٢ - نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد  
بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل ، فان الديانة الايرانية القديمة ظلت دائماً  
يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا ( Ahura Mazda ) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار  
العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة -  
وأهريمان ( Ahriman ) إله الشر والمرض والموت وملوك الشياطين . فتقسم  
الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ،  
بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه  
الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند أفستا ( Zend Avesta ) .

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو  
التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير  
انه يتخللها - وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً - ثنوية جذرية كما قلنا  
ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص  
منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر  
والنجوم والشياطين (٢) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان  
يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات - وهي الخروج على

١ - الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٨ .

القوانين والسُنن التي وضعها إله الخير - ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أس<sup>٤</sup> الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو نط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق <sup>(١)</sup> . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والآشوريين والبابليين ايضاً .

### ٣ - نط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلمهم شأن آخر. فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا ( Vēda ) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد <sup>(٢)</sup> . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريغ فيدا ( Rig Vēda ) - وهي أقدمها جميعاً - حتى الاوبانيشاد ( Upanishads ) البرهمانية - وهي الاسفار المتأخرة - كما في الاسفار التي أعقبتها. من لدن الفيدانتا ( Vedānta ) حتى المذاهب الحديثة، في هذه الاسفار جميعاً نفس في آن واحد الاستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما - موجوداً كان او غير موجود - لا سبيل له اليه

١ - المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٩ .

وليحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتشابك أطرافه ، وليتحد به ، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ ( Cycle des transmigrations ) التي تنتظره ، وليحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم <sup>(١)</sup> .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهب في الحياة تحرّكه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة ( salut ) : أعني الخلاص الذي يصل اليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . فهنا يكن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان او خلفائهم من الغربيين <sup>(٢)</sup> .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية ، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . ان اكبر مهما هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك 'مطرقاً' غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسدية ، مقبلاً بكنهه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون ، حتى يفنى عن نفسه وتقيب عن ذكره وفكره جميع الصور والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به ... الى غير ذلك مما لا يفهم الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوّع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

وهكذا « فكأنما علم النحلة الهندية ( orthodoxy indienne ) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لافاليه بوسان ( La Vallée - Poussin ) <sup>(١)</sup> فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعة اللاؤكيدية التي تقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع للتفكير <sup>(٢)</sup> . فالسالك عندما يقبل على التأمل فإن تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع المهمة والفكرة فلا يسبقن الى ذهنك ان امرأ جلاً يحتذبه : فهو مطرق لا في شيء ، مجتمع المهم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فإن الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الأخيرة حتى وهي تشك وتنتفي ، تثبت أيضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تشكل في معرفة الوجود أكثر مما تقول باللاوجود . أنها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يمدو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق أنواع توكيده <sup>(٣)</sup> .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » او الحداد الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن ( immanemt ) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، إنما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المعروف او المتخيل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقل خالص مطلق قياس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

١ - في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقل عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تُحدد هويته ، ولا تُحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يحول في الحاضر ويرسم في الذهن. ذلك بأن الرمز ، تبعاً للهند ، يعدل المرموز اليه ، وبتمثيل أدق ، لا وجود للمرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز. حتى ان الفلسفة بالنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق <sup>(١)</sup> .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتمثيل أدق ، ان الكل هو صيرورة بغير جوهر « فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له » <sup>(٢)</sup> كما يقول بودا .

انه سيلان دائم وتماقب من الملل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تمحؤل دائم لا ينقطع - لا اول له ولا آخر ولا حد ولا علة - لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون ان يقال عنه انه موجود او غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود ( panthéisme ) او مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان ( théopanism ) كما يُستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو « لب » مذهب بودا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفنائها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النحلة الهندية الى حد بعيد ، ولا هي تهتمها في قليل ولا كثير. فضلاً عن انه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل ان هذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا او بديمومته وقيامه بذاته ، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك ويمني النفس به <sup>(٣)</sup> .

١ - المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١ .

٢ - « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ - المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقه . فبضرب من التناقض الذي يصد من كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض يتميز به علم النجعة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعَدَّ من جللتها - اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فعذار من الرغبة ومن وساس الرغبة ، إذ اننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر هنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت ولادة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها قد النفس بإمكانيات مهياة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها . وهذا بالضبط ما يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص <sup>(١)</sup> . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تفتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكيفا تقع فيما يسميه الهندوس السمسرة ( Samsāra ) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تنتقل - بما قدمت ايديها في هذه الحياة - من مصير الى مصير ألم آخر لا تتجينا منه سوى الزفانا <sup>(٢)</sup> .

فهنالك قانونان ينبغي إلزامهما والتقيد بهما : قانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدى دائم لا يلحقه موت <sup>(٣)</sup> .



١ - المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٢ .



ان الفيدانتا<sup>(١)</sup> ( Védanta ) يعبر عن المذهب الاسامي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، توحيداً يفتح عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا ( Rama Krishna ) تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً ( Projection ) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تريد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأمره إلا سراب في سراب<sup>(٢)</sup> .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتينة والتي لا شكل لها ولا صورة - اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدى الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها، مما يضيف عليها بالنسبة لينا صفة الموضوعية والوجود الخارجى المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيدش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته، وتمتص تكرارها وما فيها من تعدد وانتشار .

---

١ - الكتاب الدينى للهند ألفه سنكارا ( Sankara ) طر عهـ شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تجلّى فيه واحدة ( Momme ) مثالية للوجود لا تقبل بها التعددية ( Pluralisme ) الملعدة لسامكيا ( Samkhya ) .  
٢ - المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فإنه يصل - بعد ان يبلغ من هذه التجربة غاية مداها - الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيه الأنا الأساس الحقيقي للوجود ، المنزه عن الزمان والمكان والمبرأ من الحدوث والآنية اللذين هما علامة الهم وسمة الخداع والسراب <sup>(١)</sup> .

ان ما يظهر من تناقض بين هذه التجارب الثلاث ( اليقظة والحلم والنوم العميق ) مصدره اننا نضعها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما تنبّه الى اختلاف ظروف الانعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيح لنا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والاتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وقوت الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدى غير متشخص ، ليس كمثل شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره <sup>(٢)</sup> .



ان التفكير الهندي - رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجعنا هذا التفكير الى

١ - المصدر السابق ص ٤٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

لغة الوجود والمعقولة ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية ، ويسام بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يغذوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتعرض له الانسانية لو انها انسأقت في تيار النحلة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي . فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل - المنطقي والوجودي - مما مكننا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصرية عميقة وغنى في الحدس لم ينضب معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني . فلقد نكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبه و"سئل" عن الحركة وضل" سواء السبيل .

والخلاصة ، ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعى تأليه الانسان !!

#### ٤ - نمط التفكير عند الصينيين

ولنتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام . وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو أيضاً يتم عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينبج حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان تنفني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ان الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشرف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذا الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بمعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برابط يحكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف. وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو - تسي ( Lao - Tseu ) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية ( Taoisme ) الفلسفية ، فجدد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمّة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس ( Confucius ) او كونغ - تسي ( Kong - Tseu ) ( ٥٥١ - ٤٧٨ ق.م ) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس ( Mencius ) او ( Meng - Tseu ) ( ٣٧٢ - ٢٨٨ ق.م ) لكن مو - تسي ( Mo - Tseu ) ( اواخر القرن الخامس ق.م ) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لمعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه <sup>(١)</sup> .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتماقب الفصول والاشياء حسب الين ( Yin ) واليانغ ( Yang ) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء .. فتعارض هذين المبدئين وتماقبها وارتباطهما احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو - كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظيم عليها <sup>(٢)</sup> .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادائها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والسلام. وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليسام في نظام الكون بالإتحاد به والفناء فيه. وهذا من شأنه ان يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بئانه (١).

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضعها لمبدأ الطاو (Tao). فالضدان الين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متعارضين احدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكلل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر. ولا بد من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متمازجة لا حد لها تتفكك وتتألف وفقاً لمشيئه الين والينغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض.. بتأثير العملية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى او «طريق مركزي». يسمى الطاو (Tao)، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف، وهو المدير الأعظم والجوهر الأوحده، وما الين والينغ سوى مجرد صيغتين له. انه تقلب ابدى سرمدي لا تدرك ذاته ولا يُعرف كنهه، ولا يوصف إلا بطريق السلب (٢).

وهذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسمى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

١ - المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ .

الذين تفرض عليها الطاو نفس الايقاع. ويكفي الساحر ان يعرف الطاو حق يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء<sup>(١)</sup>. وهذا الطاو عمي<sup>٢</sup> على العقل ينفر من جميع الصور المجردة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع . ولذلك فإن الجدل عدوه اللدود ، ولشد ما يكره أهل الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان. فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق ، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . انها لا تعرف بفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالذوق والحال . انها لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين<sup>(٢)</sup> .

وهذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلية الصينية القديمة. كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقلية اليونانية يندد به الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العملية ( السببية ) ومبدأ عدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو<sup>(٣)</sup> ، كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشوسيين . واذا اختلفوا في شيء فإنما يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين<sup>(٣)</sup> .

١ - المصدر السابق ص ٤٨ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ .

٣ - المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينية باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو بالنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بها جانباً ، ولا يهتم بمشاغل الحياة بعد الموت ، إنما يرد كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « الجَن » ( Jân ) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحل محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية ( لا تعامل الآخرين ... ) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . ان العناية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الانسانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة <sup>(١)</sup> .

وخلافاً لكنفوشيوس ، فان تشوانغ - تسي ( Tchouang - Tseu ) المتوفى سنة ٣٢٠ ق.م. وتلميذ لاو - تسي ( Lao - Tseu ) زعيم الطاوية وحبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم وتهبه دفته وسورته ، والتي ينبغي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بإنفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فذة سعيدة من تفرغ القلب والسر ( Vacuité beatifiante ) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه <sup>(١)</sup> .



ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت - شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية - بعيدة

عن المنطق والدقة والمعقولة ، وبالتالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً إيجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تقتصر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود <sup>(١)</sup> .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء الحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم <sup>(٢)</sup> : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستمار 'سدت' المجود ولُحمت' العقم . اجل انه بقاء ، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور ! فما أخزاء من بقاء !



كل ما تقدم بين لنا بصورة واضحة لا 'لبس' فيها ولا إيهام أن من الاغريق - وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد - يجب ان نبدأ اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويمي ذاته بإزاء موضوعه وبواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فالليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً . فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منه اطيب الثمرات . فلم يكن الاغريقي ليشرم بالسعادة إلا اذا

---

١ - المصدر السابق ص ٥٠ - ٥١ .

٢ - Gilbert Brangués: Les Fondements de la pensée Chinoise .

نقل عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .



استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً أولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالأله والقوى الخفية والسحرية والموامل الغامضة والخرافات والأساطير . وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير ، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهو . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . اجل ! ان الكون خاضع لنظام شامل وللمجموعة من القوانين لا تتخلف . انه كل منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا اقول ؟ حق الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالمعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انما تسير وفق قانون العقل . والله والمعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيدته الحس . فالمنطق اصدق من الواقع ، والمعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس يخطئ وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحس بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟  
أرأيت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل  
اليونان ؟  
فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة  
جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة  
حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج إيجابي بنّاء لتفسير حقائق الطبيعة .  
ومها قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فإنه يظل هو البداية  
الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .



وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم  
يحملون طابعم العقلي الفلسفي المتميز . فهم - كأى شعب آخر - لم يُخلقوا  
أفذاذاً منذ النشأة الاولى . فما من شعب يأتي فذاً بالظفرة والولادة . فلقد  
وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سوام ، وقارفوا في عصورهم  
السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سمع العقول  
تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيرود وما الى ذلك من  
أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدأت  
منهم محاولات صيبانية لفهم الكون والوقوف على أسرارهِ ، بل لعلمهم كانوا  
أكثر من غيرهم إيماناً في هذه العمايات وأشد منهم 'بعداً عن العقول وأكثر  
منهم شططاً . لكن خلف من بعدهم خلف أخذوا - ابتداء من القرن السادس  
قبل الميلاد - يخرجون على المألوف ويبتعدون عن المألوف ، فجعلوا يختلسون  
من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث  
والنظر والفحوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا  
المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاره في القرن الرابع قبل الميلاد .

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون - دون غيرهم من الأمم والشعوب - بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمنعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فعق المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحجج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ ( Driberg ) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون » <sup>(١)</sup> . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى أخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينها كبيراً ، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابسها . فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الأمم الأخرى التي لا تمت الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيده منها في معاشها ، وبالتالي من خطر الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقر في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في أصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني ، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .



ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف منحت لليونان في فترة من فترات

---

١ - نقل عن بنيامين فارتن : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفئة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسفها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية ولید التمصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل . فارنست رينان ( Ernest Renan ) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي ، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يחדش هذه العبقرية بإعادتها الى اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة يُنفس بها عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده الى عوامل خارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته . ففي رأيه ان « من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم » والعلم اليوناني كان لإحياء اكثر منه اختراعاً ... » (١) .

---

١ - جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ - ٢١ ( من الترجمة العربية ) .

هذا ما استقر عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسايطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والمصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة او الجنس فيه ، إذ لا تخلو الامم والشعوب - مهما كان موضعها في سلم التطور والنضج السياسي والاجتماعي - من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو ايضاً ، وبنفس المقدار ، من افراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما قدر جميع الامم والشعوب ، فاذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيها ، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس - جهلاً او عدواً - وتذكي منها ما تُذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانهم ، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ - تحرر الإغريق - ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً - من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فقلد نشأت بلاد اليونان وتطورت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند . وها هي ذي اوربا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم فلم تسمح بها إلا في حدود النصوص المقررة . وقد استطاعت الكهانة الأوروبية ان تقفل ذلك على حدائق عهدها نسبياً ، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ - تحرر الإغريق من الملك المعضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا ايضاً من تحكم رجال السياسة وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بها في سبيل المصالح السياسية والأطباع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا أمراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد . وما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطئ الاوروبي والشاطيء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراهما لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغرها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات المبعثرة في دولة قوية متماسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حظ بنيتها وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سيامي ضاغط يحتم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطباع والنمرات ، فيشعر كل فرد حينئذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد ، فأعداء الفكر الضفط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة ما دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا تباين ، مها اتسعت مسافة الخلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها رمادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرمخ قديماً، فاهتدوا يهديه وسخروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في أيديهم وفرصة سبغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورث نازها وملأت الآفاق بآياتها . ولا تزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم قوالي الأزمان وكر المصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مرتت براحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع ، ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه واكلوا الوارث المدلل المتلاف للخبرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مفاتيح التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الأدنى وعظمتنا شأنه فإننا بذلك نعارف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الاوروبية والاميركية ، وهو دين كان يجب ان يؤدّى منذ زمن بعيد <sup>(١)</sup> .

ومما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة العريقة بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

١ - ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة ١٠ .

الى البحث في اصل الوجود وعلل الانحلال ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الأولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انه لا اساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض <sup>(١)</sup> الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعهم وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة ، بل لقد كانوا قوماً مختلطتي الاصول وشعباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا ، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن المبقرية اليونانية . كلا . فالمبقرية اليونانية شيء ، ووم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر . فإذا كان للمبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزهة .



والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورتتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرثي العقل والطبع سريعي التهيج

---

١ - ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن أكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .



والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه الموارد تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بجث لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيع لهم ما 'حرم' على غيرهم ، أبيع لهم ان يفكروا بنأى عن كل ضغط او إكراه، في وقت كان 'يُضيق' فيه على الآخرين و'تحصى' عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للفوص على اصول التركيب والتكوين . فلولم يُنح لليونان هذه الحرية الفضة ذات الحقة، ولولم 'يُمكن' لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انتالت عليهم المعاني كالسماء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما 'كتب' لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما فاض من قرائحهم ، وبالتالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدهوروا في عصور الجحود والإفقار . وحسبنا دليلا على ان اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر !...

## اطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في ايونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي اصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تلتكأ ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بمحضارات الشرق العريق . وفي ايونيا ايضاً وُلد اول شاعر من شعراء المأساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوديسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فن الطبيعي اذن ارت تكون ايونيا مهبط الوحي ينثال على مفكرها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيفيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في ايونيا فانه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرق الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالماور والأعمال، لا بطي السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا تزال حتى اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة ، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي . وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهد من الناس ، لا سيما اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيّمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرفت ذلك الامتراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآله الحكمة — لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتعجير وأصاها ما يصيب الشعوب كلما خارت المزايا وضعفت الهمم . ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه . وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضج (٣) طور الجمود والانحطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وتمرعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » . وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والآخر اخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؛ وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالالهة <sup>(١)</sup> . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الايمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد ( Whitehead ) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي ( Thalès de Milet ) ( المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م. ) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه :  
١ - كان اول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة . فهو لم يفسر الكون بالخرافات والاساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معمل ، يرتبط فيه المعلول بالعلّة ارتباطاً وثيقاً .

١ - كما هو الحال عند هزود مثلاً .

٢ - كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد. فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شاملة تكن وراءها ، اليها ترتد جميع الأشياء ، وعنها صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكن وراءه . ان طاليس لا يهتم تنوع الكائنات والأشياء ، إنما يعنيه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسمندريس ( Anaximandre ) ( المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م . ) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمنس ( Anaximène ) ( المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م . ) بأنه الهواء ؛ او قول اكزينوفانوس ( Xenophane ) ( المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م . ) انه التراب ؛ او قول هيراقليطس ( Héraclite ) ( المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م . ) انه النار ؛ او قول امبيدوقليس ( Empédocle ) ( المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م . ) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمنيدس ( Parmenide ) ( المتوفى سنة ٤٥٠ ق. م . ) انه الوجود ، او قول ديمقريطس ( Démocrite ) ( من رجال القرن الخامس ق. م . ) ولوقيبوس ( Laucippe ) ( من رجال القرن الخامس ق. م . ) انه الذرات ؛ او قول انكساغوراس ( Anaxagore ) ( المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م . ) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير النخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهنا ، إنما يهنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتاتاً مبعثرة .



ويلاحظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسماء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفوذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتدّ الفكر على نفسه يتأملها ويعن النظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ربة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كنب ، بل ليراقب ذاته ويهتك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالم الطبيعة عالمٌ 'حول' قلب لا استقرار فيه ولا ثبات ، فلاحظته سهلة ، وتتبع أفاعيله امر ميسور . وأما عالم الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ؛ فليست تطراً عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر ، ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشدّ تماسكه ، فاذا هو أمتع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالم الذات هو أدواتنا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء . فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي أولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهد له السوفسطائيون وتمّ على يد سقراط ، ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم يبقَ في جمعيتها شيء تقوله فيه ؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا - منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد<sup>(١)</sup> - فقد حدثت أزمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المايير ، وتمرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعاصفة شديدة من النقد اللاذع والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين الدولة .

وأعظم من يعبر عن هذه الازمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من صمد لها معاصريهم سقراط .

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بذور بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحول السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية الى دراسة الانسان لعلمهم يحدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

---

١ - انتصار الديمقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها الجيدة على الفرس؛ توسع في التجارة وازدهار في الصناعة؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ؛ مما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في كثير من اجواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضم اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الحواس - وهي سبيلنا الى المعرفة - متغيرة ابداً لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغير دائم ، فتجيه احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعبثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس ( Protagoras ) ( المتوفى سنة ٤١١ ق.م. ) في عبارته المشهورة : « الانسان هو مقياس كل شيء » . فليست الاشياء مقياس ذاتها ، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقاييس الاشياء والسلوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فهذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها ( كنت ) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظم بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون !

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشبه بجهاز التسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدر القدماء هذه الحركة حتى قدرها لانهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى



ضربها في المهد قبل ان يستفعل خطرهما . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يجعل وكده وغاية جهده مهاجتها والرد عليها كما هوجم كورنيقوس لا شيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المؤلف . انها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر : فكل مخاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير . وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه . وحسبهم فخرأ انهم قد انجبوا سقراط .



ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان تتوقعه من مفكرين قد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم ، اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد . فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انها تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهراً القسيمات إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

المومرية التي قدمت في الالياذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالماً من الآلهة  
الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها - رغم طابعها الاسطوري -  
سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكسب التفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً .  
وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قاع البحر وجعل يتطلع حوله  
ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اخذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ،  
وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لها كيان مستقل كامل وكان من اعظم  
ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على  
الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



( ٤٦٩ ق.م - ٣٩٩ ق.م )

## ١ - حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشده بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بثّ فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتفضت تلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البلوبونيز ( Péloponnèse ) الطويلة بين اسبرطة وأثينا ( من ٤٣١ ق.م - ٤٠٤ ق.م ) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أثخنها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها . وسرعان ما نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وافتتح امامها ميدان واسع للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس ( Périclès ) ( ٤٩٩ ق.م - ٤٢٩ ق.م ) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فقدت أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تخضعت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يستون شفاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسدّون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضم الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

## ٢ - مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منه مذهب كما يعرضه هو بنفسه . « فالعلم في الصدور لا في السطور » هذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك أثراً مكتوباً فما هي مصادرها عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكرينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » ( Les Nuées ) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والقيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويحد فيها ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويمزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكرينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استأذه إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة ترقى الى مستواه . لا سيما وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام . فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorabilia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث : افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجرىها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء مَنْ هي مُعبر : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقة ام هي آراء افلاطون أجراها على لسان استأذه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقة فماذا أبقينا لأفلاطون ؟ وأين هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون ، فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة . فرواية ارسطو قريبة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منها وتمييزها عن آراء الآخر . فاذا انضمت اليها قرائن اخرى فقد حصل الكمال . فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليها مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوان على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورته (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هتافات من كتاب عن ألقبيادس ( Alcibiade ) كتبها اسكينز الاسفتوزي ( Aeschines of Sphettos ) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجح تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى<sup>(١)</sup> . غير ان ارسطوطاليس من جهة اخرى يعدّ « الذكريات » ( Memorabilia ) و « المائدة » ( La Banquet ) من القصص الموضوعة ، اي الاحاديث الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكرينوفون نفسه<sup>(٢)</sup> .

١ — نقلًا عن ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينعقد عليه الإجماع - او شبه الإجماع - فيها . وليس ذلك بالأمر السهل .

### ٣ - منهج سقراط

ان أمم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حق ليمتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهمك والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات . ولهذا يعزو اليه ارسطو انه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صفار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية ( Conceptualisme ) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بدّ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنما هي معرفة ناقصة لا تفني من الحق شيئاً ، أما الذي يفني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقطة لها منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وستتكمّل على كل منها .

وأهم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انه اذا كان الانسان غير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجها منها إنما هو الحوار .

ونجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لايخيس وليزيس وأوطيفرون الخ . فكان سقراط يبدأ حواراه بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . وما ان يتلقى الجواب حق ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه ، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والاضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزبد صحته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزجّ به من جهل الى جهل آخداً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزع ... فاذا كان المتحاور 'يخس بأن مكانته تتهاوى امام الحاضرين' فان هؤلاء كانوا يشعرون - على العكس من ذلك ، وبفقدان مقدرة سقراط على توجيه الحوار - أنهم قد ارتفعوا الى مستوا - عاذكوا ما كان يفوتهم من قبل واطلعوا على اشياء لم تكن تمنح لهم على بال . فالحوار يفتح الازدهار على حقائق جديدة لا يمكن بالحسبان .

وله . ما كان ادعاء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفًا سهلاً له . فقد أترهم من صياصبهم ومرغ كبرياءهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنا يعدّ سقراط نفسه انه قد نجح في انتزاع الابطال من اذهانهم مما حنقوا عليه ومما ثارت تأثرتهم . هذه هي غايته الاساسية من سخريته اللاذعة التي كان يُصلي بها

لخصومه ناراً حامية ، لا عن خبث و ضغينة بل ليزيل الفشاوة عن عيونهم ، وليدلم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق وطلب المعرفة الصحيحة . أجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول بهم الى محجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعرّينا امام انفسنا وتكشف لنا اخطائنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتعدّ عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم يكن في هذه السخرية البناء إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاولم فيها اراد أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاذ الحوار بدقة ونصب لهم الفخاخ في المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى الحقيقة التي اقرروا انهم يحلوها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون ويحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ 'لباب المنهج السقراطي' وهو ا يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا سر ، اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني التي تحتوها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين عدم التعديد يتيح لهم الفرصة للإحرف في المغالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو قافهة يعرفها الجميع . سر يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني



وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتعدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبّه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأذهان . فالعلم انما يثبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شائته انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يحيي . بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة تبعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثالا للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقيّة صالحة ، فارتفع عن الصفائر وتزوّه عن الشر ؛ لم يؤذِ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلا عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفاضال الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة ورقى الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدام لا يستقيم مع سموّ نفسه ومعدن الخير الذي 'قدّت' منه روحه .

ان رجلا كهذا لا يمكن ان يكون ممّ إفعام الخضم والنجاح في قراع الالفاظ ومعركة الكلام . فنفسه الرفيعة لا تشفّ عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حوارهِ الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظلّ طوال حياته يقرّ على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الالفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطعم

الذي في قلبه مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ او ايهام المعاني . وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط هذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً ويجهل في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدعياء العلم ان هؤلاء إنما يعرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم ا

#### ٤ - الحدّة الكلي

وهكذا أغرى سقراط تلاميذه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل وحضّمهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند اصدار الاحكام وتكوين الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخذ دليلاً على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالعقل - وبالعقل وحده - إنما تُتمحص الآراء والافكار وتُتحلّل العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقلية للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُفتتحّل او أقوالاً تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأما العقل - وبتمبير أدق ، معايير الثابتة - فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي - كما قلنا مراراً ولا نخلّ ان نقول - لمعرفة شيء ما ان تقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثابت ، اي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حده الكلي . ذلك ان العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة - بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك - الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادئ والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صح ان يكون تعريفاً لها وغداً - بالتالي - مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد ( او التعريف ) الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعروف . واذا كانت ماهية الشيء هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو - الذي يبدو انه أخذ هذا التعبير عن افلاطون - اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء <sup>(١)</sup> . فلا علم إلا للكلي ، اي لا علم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة او الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم - بحسب سقراط - لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فانهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بل انهم يعنون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كمعنى كلي ، بل كفرد محدد بخصوص زمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

---

١ - كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للمنطق ، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال ببداً الهوية او الذاتية ، اي ان الشيء هو هو ، اذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية .

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ،  
وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد  
قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوصية وإنتاجاً ، كسألة الحقيقة المطلقة  
ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي - لا الجزئيات المحسوسة -  
موضوع المعرفة و"لب" "لبابه" . وسيكون هذا الاكتشاف اساساً لنظرية  
« المثل » الافلاطونية وعصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل  
مقياس الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول  
من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن  
الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة .  
فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج  
واحتمالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد قعدت به  
همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف  
كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة  
على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه  
كان في حوارهِ انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان ينتهي الى نتيجة  
إيجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة  
الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الأذهان وإلقاء بعض الضوء على  
معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه  
قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من  
ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبانات الاولى في الصرح  
العظيم الذي سيكله افلاطون وأرسطو من بعده .

## ٥ - الاخلاق

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلئن قعدت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مداه ، فما ذلك إلا لأن كل مه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا ننكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحكيم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابدأ الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فتحسن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كل متناسق متلاحم تتسلسل اجزاؤه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيعاوله سقراط . فان مذهبه يُعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادئ ثابتة تكون نواة للعلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ تهمة ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان أكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلومه الجديد نراه كمادته يبحث عن مبادئ ثابتة . اذ العلم لا يكون - كما مرّ معنا - إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقرار والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكذا به دائماً يناقش

بعض التعاريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا ايضاً نراه لا يخرج  
بنتيجة . فاذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل  
المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حل . فحسبه - كما ذكرنا مراراً -  
ان يثير التفكير وأن يلفت الانظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة  
وأن يثبت في الفلسفة تياراً جديداً يحمل الموجودات الذهنية هي الموجودات  
الحقيقية .

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت مجدداً في ميدان الاخلاق  
ولم يكن له من مذهب سوى توكيد اهمية الحد الكلي والماهية  
المشتركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرك غوره ولا ينتضب معينه  
والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول .  
اجل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مذهب الاخلاق ووضع  
لها نظاماً موحداً متماسك الاجزاء واضح المعالم راسخ البنيان يظل هو  
اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في  
المعرفة والسلوك ما لا تزال نجتني ثمراته يانعة .

فاذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان  
الوجود العقلي اسماً من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انما هي الحياة  
التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلقي انما هو  
ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن  
معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين  
او التقاليد . فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب ان نتحقق بالعلم والمعرفة .  
ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك  
اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطأها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضحاً ما هو الخير . فاذا جنح الشر فهو انما ينجح له لجهله به . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بمحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له . والأشهر في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة  
فمالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لملم الأخلاق عنده  
أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على  
العوادات والفرائز .



ومعنى هذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكون  
المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » .  
فقد تبني سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه  
يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يعجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه  
الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها  
واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى  
معرفة عظمة الانسان ومجده وشأنه كفرد ثم كجماعة . وبهذه المعرفة  
يستثير العقل ويدكو في قلوب الناس حب الجمال الذي يجمع كل القيم  
الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال -  
وهو النفس - الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يحدد أفرادها  
الحب في كل شيء .

وبهذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك  
والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .



ومن النتائج المنطقية الهامة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولتزعتة  
المقلية الصريحة في الأخلاق ما يمكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون .  
فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما  
كانت لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يعتقدون ان القانون من



اختراع الانسان ، انه تعاقد وضعي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان تخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يحمل العقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للنزوات والأهواء ، بل لا بدّ ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنما هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان نغيز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع ( او السياسة ) وبينها وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائية متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو ( اي سقراط ) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي اخلاق الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدس له اصل إلهي ، إذ لا بدّ ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينمكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فلكون صانع حكيم وعقل مدير لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار . لذلك كان سقراط يمارس كل آلية في تفسير الاشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية . وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا .

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في هذا العالم الإلهي فان العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حفظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل . ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تغنى بفناء البدن وتتأثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي 'قدت منه' ، وأما العقل ( او النفس ) فليس من معدن هذا العالم . انه شيء خالد أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منيع عهداته . كيف لا وهو نفثة من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة العارفة . وينقل لنا اكرزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ، فيروي ان سقراط قال لحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان العناية التي أوجدها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً . فليس عجيباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عند موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير أو شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ، فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لأمره !

ولعلنا نلح هنا سقراط يبشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه .  
ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم .  
ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استبق كثيراً من النتائج  
التي عرف افلاطون ان يحلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب  
فقدماً قبل ان التليذ سرّ استاذة !

## ٦ - مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل  
الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً  
للأخطاء والأوهام الشائعة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او  
الاضطراب اللذين غرق فيها أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة  
للاعتقاد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء  
والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثلاً 'يحتذى' وقدوة صالحة يسير الناس  
على منهاجها .

لقد علّم سقراط شبان أثينا ان العقل أثمن شيء في الوجود وان  
اللذة التي يمتثلونها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق .  
لقد ألهم مشاعرهم شغفاً بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتملقوا به  
أكثر من تعلقهم بأبائهم والتفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون  
أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء  
الأثينيين ؛ وكما قال من كبرياتهم وشيوخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهد  
كما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا  
يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونها  
بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا يعدل .

ويسمعه العتاة والطفاة والمادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون الهدى  
عنوة ويسعون اليه على أشلاء المرضى والثكالى وفوق جثث الأبرياء  
والمظلومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بليماً لهؤلاء فقد كانت نذيراً  
لأولئك اشد فتكاً من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهايمون في امر هذا  
الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ،  
او عرض من الدنيا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او  
استدراراً لمشاعرهم . إن يريد إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم  
وعتوا عتواً كبيراً . ولا بدع في ذلك ، فان ام ما يصبو اليه الظالمون  
والطفاة وأعداء الإنسانية انما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين  
يقولون في قول الحق ويفضعون سوءات الظالمين !

وتتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهة المدينة  
والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم انيتوس احد زعماء  
الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده  
انه افسد عليه ابنه ؛ ومليتوس شاعر خامل ؛ وليقون احد الخطباء .  
ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد  
حاور بعضهم فيمن حاور وعرضهم للإحراج والسخرية كدأبه في حواراته  
دائماً . فضلاً عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة  
لا للكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت المحكمة مؤلفة من محلفين قد  
اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسة ، وكانوا حشداً جاهلاً لا تجانس  
فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط  
عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاة . وأخيراً يصدر  
عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدّثوا معه ويستمعوا الى اقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنّه رفض بإباء وشمم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها وأخلص لها طوال حياته . ولم يمسه رفق من خشية الموت ، بل ظل يحدث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكأن صفحة حياته لن تتطوي بعد قليل ، حتى جاء اليوم المشؤوم من سنة ٢٩٩ ق . م . فتجرّع السم قرير العين مطمئن القلب راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تنتهي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا يُقتال العقل في مهبط العقل وينكشف النور في بلد النور !



## ١ - حياته

هو ارستوقليس ( Aristocles ) بن ارسطون ( Ariston ) وافريقطيون ( Périctione ) . وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون ( Platon ) أي المريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي تاهزت الثمانين .

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلاً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوف الشيخ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات، الاجتماعية حارب في ثلاث معارك وقال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب

البلونيز سنة ٤٠٤ ق.م. وانكسرت أثينا ونحطم اسطوها العظيم ، سقطت حكومة اقريطياس ( Critias ) رئيس الطغاة وعمّ افلاطون ، فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديوقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصدّم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلف لنا صوراً غير تاريخية - ولكنها رائعة - لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« اقريطون » و« فيدون » .

وبموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب افلاطون الى ميغاري حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا ( Cyrène )<sup>(١)</sup> . ويظهر انه سافر منها الى مصر دارساً مستقصياً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعد ذلك الى صقلية تلبية لدعوة تلقّاها من طاغيتها ديونيسوس الاول ( Denys ) وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون ( Dion ) الذي اصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ افلاطون اخلاصاً في الاكاديمية . ولنا نذري لأي سبب أراد هذا الطاغية المتترف ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دبّ الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفساه على متن احدى السفن الى جزيرة اييجينا ( Egine ) حليفة اسبرطة ، وكان لا بد ان يصبح افلاطون - وهو أثيني - أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى اقتداه احد القورينائيين وهو انيقريس ( Anniceris ) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكليته الى تأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

---

١ - وهي الآن قرية صغيرة تدهى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

وقيادته . فأسس في احدى ضواحي أثينا - بالقرب من حدائق البطل اكاديموس - ما قد اصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الاكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المقيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون دروسه وألف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكल الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليموس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسيوس الاول وانتقال الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسيوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاضلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقام على ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

## ٢ - محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت اليها كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف تظل جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، ما عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار .



وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلا محاورته «النواميس» فإنها تخلو من اسم سقراط، إذ يسمي بطلها باسم «الغريب الأثيني» ويقلب على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً، لأن مسرح هذه المحاوره جزيرة كريت، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة، بل هو غريب عن اثينا.

وقد اختار افلاطون اسلوب الحوار لأسباب أهمها في رأينا ان الحوار جزء من قصوره للفلسفة، بمعنى ان الحوار عنده - كما كان عند استاذة - هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة، فالحقيقة كامنة في النفس ككون النار في الحجر، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل، ثم غشيتها الغواشي، ولا سبيل الى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الآخرين واختبارها بما تتطوي عليه من نتائج تازم عنها. وقد تكون لأفلاطون بواعث أخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا أهمها.

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه المحاورات قطعة فنية أكثر مما هي سجل تاريخي. فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلاً أميناً، كما انه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة. فقلما نجد فيها انسجاماً في الأفكار او تسلسلاً في الرأي، وكثيراً ما تنتقل من موضوع الى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارئ. وهي لا تخلو أيضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً. بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من المحاورات. ففي افلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حين واحد. انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة مزجاً يُسكر، فيه عدوية ولذة. فالفن يسيطر عنده على المنطق، والحياة متقدمة على المنهج. والخلاصة ان افلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تنكك وتناقض وغرابة أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو

خالياً من الميوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حتى الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والم عاطفة الحُصبة والوجدان القياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون<sup>(١)</sup> ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنان مشكوك فيهما . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت ( Schearchmidt ) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاوراً عدّها مدخولة او من وضع احد كتاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

|              |                               |
|--------------|-------------------------------|
| هيباس الصغرى | ( في الحق والباطل )           |
| خرميدس       | ( في المفة )                  |
| لاخس         | ( في الشجاعة )                |
| اوثيرديموس   | ( في الحياة الفلسفية )        |
| غورجياس      | ( في الأخلاق والسياسة )       |
| مينون        | ( في ان العلم تذكر )          |
| الدفاع       | ( دفاع سقراط )                |
| اقريطون      | ( في الخُصوع لقوانين الدولة ) |
| فيدون        | ( في خلود النفس )             |
| المأدبة      | ( في الحب )                   |

١ — بما فيها « الرسائل » التي تعد محاوراً تحتّم بها مؤلفاته .

|            |  |
|------------|--|
| بروتاغوراس | ( في السوفسطائيين )                                      |
| الجمهورية  | ( في المدينة الفاضلة )                                   |
| ثيتاتوس    | ( في نظرية المعرفة )                                     |
| برمنيدس    | ( في المنطق )  |
| السوفسطائي | ( في التعريفات )   |
| فيلابوس    | ( في اللذة والحير )                                      |
| السياسي    | ( في وظيفة السياسي )                                     |
| طيباوس     | ( في اصل العالم )  |
| التواميس   | ( في تنظم المدينة وهي استدراك لما<br>ورد في الجمهورية ). |

### ٣- فلسفة افلاطون

ان افلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقه ، فجدها تجديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زواج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجدها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالة وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى اخرى حتى ليعتذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات ايضاً - ولا سيما تلك التي ترجع الى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء افلاطون وآراء استاذة سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يُدونها فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت اليها عن طريق بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيما ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع الى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فانها تظل أثره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدون ولكنها تنبثق من النفس وتتطير كما يتطير الشر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا للتعريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالحب . هنالك تنقدح البصيرة وتزدهق العقل ورئياً تنثال فيه المعاني وتتكشف الحقيقة كما هي فتعجم على القلب وتُدرك بالعيان المباشر . اجل انها لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة الماهرة بل بالنفث في الروح والغدق في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

هذا من أفر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما 'تعاش' اكثر مما 'تقرأ'  
'وتقتنص' بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب  
والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتطهيرها من شواغل  
المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويرها وأخذها بالعلم والعرفان  
والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات  
العلی . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ،  
فيصبح المرء قدسياً وعادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ،  
و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبثقت الافكار من  
نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي انها  
تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تنتدج لها الحقائق  
وتلتهم فيها ، لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب  
وترددها افكاراً ميتة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتوت  
بانفصالها عنهم ؛ فلا نكون طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف  
الحقيقي في نظره يجب ان يكون محباً للحقيقة وذو رغبة وقادة في معرفة  
جميع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات  
الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ،  
شجاعاً امام الموت ، بعيداً عن العناد والمعرفة والكبرياء . ويجب ان  
يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عادلاً دمث الطباع  
سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة .  
ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة .

## ٤- اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنحه من ان يقيد افكاره او ان يحدّها بحدود . فقد آثر كما مرّ معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاڤيمية او في صورة مذهب نهائي كامل . فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متاسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنه تجميدها في قوالب متنجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علماء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتها او على الأقل بتشويها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لاتفهم الحياة إلا بتشويها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كفرّ به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يمارف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي : (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبعث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

### ٥ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضماً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذا ، وكل ما هو موجود قائم وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، أي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتدوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يكلمه ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عني بكيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبين الشروط العامة التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه أولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق أيضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغت . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انسقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضمنون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربههم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يتنازع الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لتكون على علم وبصيرة بمخصائص نظرية المعرفة عند اليونان واليونان الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .



وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات فيفرق بين ( أ ) الحس ( ب ) والظن ( ج ) والاستدلال ( د ) والتعقل .

أ - فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلا الى المعرفة الحقيقية ، كما ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد اقمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، انه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابدأ الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احساسات لما كانت لدينا قط



معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّنة والمعاني الكلية والمدرّكات العامة . فالمقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدرّكات ، وهنا تكون حقيقته . ولو كنّا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة وكان التفكير متمذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها ممّا ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « انسان » مثلا ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرك بالحس ، وإنما يُدرك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالتناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم ان الحس لا يقدّم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرهما » كلمح البصر : فنعلم مثلا ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الفرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدمهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويمارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة ( او المقارنة ) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الإحساس .

ب - وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن ( او الرأي ) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معللة . فهو يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة ، اي معرفة الامور بعلاها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته ويتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعللة ( او العلم ) فهي معرفة صادقة ضرورةً لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

ج - والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم ( او التعقل ) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبية الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د - والتعقل ( او العلم ) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً . فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة او المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

أليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس ( حيوان ) والفصل ( ناطق ) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فإلى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل الى صفة واحدة تعم الصفات الأخرى جميعاً . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادئ المتطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها - كما جرت

عادة اكثر الذين أرتخوا لأفلاطون - ان انجائه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع ومحمول وأن طرفي النقيض لا يُحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الفورية »<sup>(١)</sup> كما سئرى في نظرية المثل بعد قليل . ومع ان نظرة افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية ( او منطقية ) بحتة ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهها منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل - في هذه المسائل كما كان في غيرها - المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التمثل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهمية الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

## ٦ - عالم المثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

---

١ - الدكتور علي سامي النشار : المنطق السوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ ص ١٥٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها اي حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجردة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي مرمدية ثابتة لا يعرفها تغيّر ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب .

وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتافاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن اين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا مُرّى ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها المثل .

والمثل ( او الصور ) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائحتها لكننا كمن يفسر الجمال بعله ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل او اللون او الأريج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قدّم ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة للطول وللقصر في آن واحد ؟ انما علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتناع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدرّكات الكلية لا تدرك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرّك كلي نستنبطه بعد النظر في شئ الاشياء الجميلة ، قلوا ان في انما لنا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا ان هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الانسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل انما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجميل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت -- فيما يقول افلاطون -- تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المثل ، ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجرّمة اقترفتها . فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم انما هو تذكّر ، والجهل

نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك نتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الاشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المقولات الكلية .

والحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فلحصان مثاله وللتنافح مثاله ، وللماء مثاله وللتار مثاله . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جراً .

وكذلك للصفات مثلها : فلبياض مثاله وللأسود مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثاله . وللنسب ايضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقدرة لها مثلها .

وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشأ من الخير وتسمى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تشبه بها لأنها ناقصة تفتى عاجلاً او آجلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة مرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يلبغا الكمال ، فإنما الكمال للمثل ، ولتثال المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معاييرنا الدائمة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛

وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، واليها ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تتحل الى شيء . فنثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدّد فيها ولا تكثّر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصّته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لها جميعاً ، بل هي علة للاخلاق والسلوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسمى اليها وتتشبّه بها وأن تفوض على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حدّ الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميّزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاوره « السوفسطائي » وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية . فنثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .



فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الاشياء  
الآخرى يشارك في الغيرية او اللاوجود .

#### ٧ - الطبيعة

إذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فان عالمنا هو عالم الخداع  
والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة .  
بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في  
مثال من المثل ، فيتشبه به ويحصل على بعض كاله ، ولكنه ليس هو إياه .  
إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة والمثل  
معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكماله ،  
وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسته ودنائه .  
ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام  
عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيّل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة  
اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم  
الالتفات الى وراء . وتصور قبساً من نار ملتفة ينبعث من خلفهم فيلقي  
على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمضون ، بعضهم يتكلم  
وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون  
انها تتكلم . هب ان احدهم قد 'حل' وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من  
الالتفات الى وراء . ان الضوء المفاجيء قد يبهير بصره ، ولربما بدت له  
الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعود رؤيتها من قبل ،  
لكنه سيألف اشياء العالم وسيراهما على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من  
رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعد ذلك  
بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

تُرى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور من تمرغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة من عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا ذووه ، قللعق رجال ! فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . واذا كان فيه صُباية من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي صنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متاسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاوره « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتدياً المثل ، اي انه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتدياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصانع ، إذ انه قد ولد بميلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس ( Chronos ) وهذا الإله يشير أيضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزئيات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة <sup>(١)</sup> . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليدًا ناقصًا لعالم المثل او نقلًا مبتورًا عنه . وهذا النقص لم يكن لمعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالاحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

والنبات ، وهذان الجفسان إنما جملا لغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسمة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورقعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً ببداً « الأفضل » الذي يتبادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والمجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

## ٨ - النفس

وإذا كان العالم متحركاً كما تقدم فلا بدّ له من علة تحركه . وهذه العلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معلولة لعلّة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وقتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انها لتتجاوزها وتذهب بعيداً حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخبير الذي يأبى إفساد ما أبدعه  
أحسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك  
بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوانات والنبات ،  
اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفانية من نبات  
وحیوان توجد النفس الإنسانية إذ يجمع فيها الخلود والفناء على السواء .  
ولقد اتاهها الخلود هبة من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم .  
ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة  
بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها أيضاً شوائب غير عاقلة امتدت  
اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الفضي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن  
الفانيان من النفس الانسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ - النفس الناطقة . وهي جوهر روحي نجعل حقيقته . وهي خالدة  
كما اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس  
لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان  
يسير منتصب القامة - لا منحنيًا كسائر الحيوانات - وذلك لأن العنصر  
السامي الخاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم  
سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها  
الإلهي الشريف .

ب - النفس القسبية . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة  
بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل  
في بعض الاحيان وإذاعتها لأوامره وفواهيه .

ج - النفس الفاذية الشهوانية . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس الفضائية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الانغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتتعم بصحبة الالهة والنفوس الخيرة . اما اذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمسيرها التناسخ في ابدان تتدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيلوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حتى تطهر من ادناسها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الأسئلة - ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقذت المعرفة في نفس من كان يبدو انه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسيت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة أخرى ان المعرفة تذكّر والجهد نسيان .

خلود النفس .- والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاوراً «فيدون» لإثبات خلودها . ففي هذه المحاوره يسوق عدة أدلة أهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة أيضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاوره «الجمهورية» عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت «تحاكم» النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن ارمينيوس البامفيلي ( Er le Pamphylien ) الذي عاد الى الحياة بعد ان أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والامرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتال

الفقر والمرض والحرمان من أجل الفضيلة والعدل . ولو صح أن الإنسان يفنى حقاً لكان الأشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، إذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

## ٩ - الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجلة بحوثه في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحكم والنصائح تجري على لسان الشعراء والحكام او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتأسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسس .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحددت المشكلة الاخلاقية واتضح معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المبادئ الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسمويتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تغذى وفي مدرسته تخرج . لذلك كان اكبر هم ان ينضم اليه في حلقته على السوفسطائيين وينبزي للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على اللذة والمنفعة والغريزة .



ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذة التي غلب الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « برتاغوراس » مثلا ان القانون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الابن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها او كالمصاب بالجرب لا يزيده الحلك إلا طلبا للحك واستحثا عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاوره ايضا بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنما هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعا من النظام الذي يذعن فيه الأدنى للأعلى . ففي محاوره « فيلابوس » ( Philèb ) وحين يمرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو المنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاوره المتأخرة تلك النظرة المترتبة التي نجدها في

محاوره « فيدون » المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من ان الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تلتقي من الذات أفضلها .



وهكذا ، فكما ان افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنها ينبعاج دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلفي ويؤكدون ان الفضيلة هي اللذة وان للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيقاً . فيرد افلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول ايضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منها حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الانسان . لذلك عمد - كأستاذه سقراط - الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية انما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمه او إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والعادة او طلباً للزلفى والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامة التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شائرها إلا رسمها . فبنست من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس الثلاث ؛  
فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .  
والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .  
والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووثام تنشأ فضيلة  
رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي  
تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها  
من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدت عليه ظروف الحياة او أخذت  
عليه بكلكتها ، ومهما أصابه من عنت الحكام او تكبير الطغام . فالغني انما  
هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المثقفة بالعلوم والمعارف ،  
المتشوقة الى الجمال المطلق ، تنزى الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ،  
بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب .  
ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولاها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر  
كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس  
ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

## ١٠ - السيادة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع  
مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً  
لنفسه . فجميع المدن في عصره - بل وفي كل عصر - مضادات للمدينة

الفاضلة غير جدية بالفيلسوف . فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجيباً اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح الأوحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم أولاً ان هذا التفكير متضمن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة - او الدولة - لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة انما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحماية انفسهم من بطش الاقوياء . فملى الاقوياء ان يبنذوا القوانين كلها وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة - وتقابل القوة الناطقة - هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد دوّن افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاوره « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنها اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان اهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » يُعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي « النواميس » يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطنى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها - او كاد - عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون أولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكاليات والانفاس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتد التنافس بين الناس واثارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتملت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادئ وفسدت مقاييس العدالة . وما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقابلد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصناع والمهترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

اشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن السحاس يمثل سائر افراد الناس .

**حكومة الفلاسفة .** - لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجباً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تلتق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيء افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

ونجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث - ذكوراً كانوا او اناساً - هي التي تكشف عن عقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان تتولاه منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندريهم على الرياضة البدنية ونهذب نفوسهم بالآداب والفنون - ولا سيما الموسيقى - حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايان بالله وخلود

النفس ، وتروى لهم القصص التي نحت على الحجر والفضية ومكارم الاخلاق  
والعادات ، وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزيود التي تولد الخور وتثبط  
المزائم بما ترسم من احوال الحروب وقطاعة الموت ، وتشوه اسماء الالهة  
بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك  
يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان  
مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى  
التمارين العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين  
وقد أزهقت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت اجسامهم بالتربية  
الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة - ذكوراً  
وأناً - امتحاناً لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في  
هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضمون الى طبقة العمال . وأما  
الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر  
سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز  
فيه إلا اقلية من الاكفاء . فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون  
الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل  
اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة  
العملية خمس عشر سنة هي المحك الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين -  
وقد هذبه السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة -  
اصبحوا جديرين بأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة  
الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رئاسة  
المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكم . - ويجب على الحكم ان يتحرروا من حب المال والجاه  
والاسرة ، وأن يندروا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، ويلبغى أن يتفاضوا أجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا ان نفوسهم تذخر بركاز سماوي دائم يبغي عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استثنائاً يحمل منهم أرباب أسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حق لا يبذل جهد في غير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الأسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل مناعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء واجبات .

مضادات المدينة الفاضلة . - هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقاءه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرها افلاطون . وهذه الحكومات هي :



أ - مدينة التغلب ( Timocratie ) وهي حكومة تسيطر فيها الحماة والقوة القضائية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكم الى طلاب منغمة يسعون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . ففسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الاقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب - مدينة اليسار ويسمى افلاطون حكومة القلة ( Oligarchie ) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين يتفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطفئ شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسد الأمر لغير اهله . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة واكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء - الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

ج - المدينة الجماعية ( Démocratie ) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق العنان لجميع الشهوات . وتهتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشدد التنابذ وتزول الوحدة والتحاب ، ويأبى الجميع الخضوع لأي نظام او قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د - مدينة الحاكم بأمره ( Dictature ) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والمجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنتفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيها بين الديمقراطية والفوضوية بحسب الاصطلاح الحديث . كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في « الجمهورية » بناء هرمي الشكل في قته الحاكم الفيلسوف يماونه طبقة من الحكام . وفي وسطه طبقة الجنود تدافع عن الديار وتحمي الدمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فاذا اختل هذا النظام وخرج كل انسان من مكانه الخاص به ، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و ... لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتقلب الى مضاداتها .

هذه هي المبادئ العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في « الجمهورية » . وقد اهتم فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفاضلة التي ينادي بها افلاطون في « الجمهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشتركاً واقعياً فوضع كتاب « النواميس » وهو أقدم المراجع الأوروبية المعروفة في التشريع . وفيه يلح افلاطون على حكم القانون . فبينما كان في « الجمهورية » يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، اذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم ، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكون طبقاً لأرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ - أقول بينما كان افلاطون في « الجمهورية »

على هذا النحو من الزرابة بالقانون وأهله ، اذا به في « النواميس » يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظريته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر الى « النواميس » على انها تنمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأنًا من أي شرعة او قانون . فلاهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في « النواميس » ايضاً على حكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فإله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بإله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة « النواميس » هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج بتقييد تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يتم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجنس ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر - مهما كانت طبقته - الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعمل هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السيامي من مهمة المواطنين وحدهم .

ومكذا شتت افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبناء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اننا نشك في ذلك . فكلتا المدينتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت - رغم ما بينها من اختلاف - مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظل فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا بُعداً وقصواً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

( ٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م )

## ١ - حياته

'ولد ارسطو في اسطاجيرا ( Stagire ) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من اسرة عريقة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني ( Amyntas II ) ملك مقدونيا وجدّ الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقد والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدّم الى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذاه وتبين فيه ملامح العبقرية فسماه القراء ( لسمه اطلاعه ) والعقل ( اي عقل الاكاديمية المفكر ) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذاه عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس ( Speusippus ) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم امرأة ارسطو المعروفة بملاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا. ولا عبرة لما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون . فوفد على اسوس ( Assos ) بأسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس ( Hermeias ) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية . وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوج في أثناءها بيثياس ( Pythias ) ابنة هرمياس . وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتلين ( Mytilène ) ثم ماتت بيثياس بعد ان رزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوج الثانية هربيليس ( Herpyllis ) او عاشرها معاشرة الأزواج واتخذها خلية فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق .

وفيا هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كما كان قد تعلم معه . ويرى انه قال له : « لم أفرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك » . واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في أثناءها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرقت بينهما الايام . فعاد ارسطو الى اثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لواها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشئ هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس ( Apollo Lyceus ) ( إله الرعاة ) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون .  
وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو اجنياً لا  
يحق له التملك . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق  
ومعه تلاميذه ، فعرف هو وأتباعه باسم ( المشائين ) Péripatéticiens . وفي  
هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة  
اضطر بعدها على اثر وفاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في  
ايدى اعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة  
خلقيس ( Chalcis ) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

## ٢ - آثاره

يُعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذه افلاطون لم يترك فناً إلا طرقة ،  
ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجها ، ولا نظاماً اجتماعياً  
إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس  
والاخلاق والسياسة والحطابة والحیوان .

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .  
فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسمائها  
وبعض شذرات او مقتطفات منها . وهي تقع في نحو سبع وعشرين  
محاورة يرى شيشرون وكوتيلييان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه  
المحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القديم لحسن  
إسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير .

— وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس  
للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة معمعة في التجريد وتخلو  
من المتعة والجمال . وقبلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؛  
ولم له قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس ( Andronicos ) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ - الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون ( Organon ) أي الآلة

( الفكرية ) . وتشتمل على :

المقولات ( قاطيفورياس )

العبارة ( باري ارمينياس )

التحليلات الاولى او القياس ( اناطوطيقا الاولى )

التحليلات الثانية او البرهان ( اناطوطيقا الثانية )

الجدل او المواضع الجدلية ( طويقا )

الاغاليط ( سوفسطيقا )

ب - الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او سمع الكيان

كتاب السماء

الآثار العلوية

الكون والفساد

في النفس

في الحس والمحسوس

في الذكر والتذكر

في النوم واليقظة

في الاحلام

في تعبير الرؤيا

في طول العمر وقصره

في الحياة والموت

في التنفس



في علم الحيوان  
في أجزاء الحيوان  
في حركة الحيوان  
في توالد الحيوان

ج - الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي  
اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :

الاخلاق الى نيقوماخوس

الاخلاق الى يوديموس

الاخلاق الكبرى

كتاب السياسة

نظام الاثينيين

هـ - الكتب الفنية

في الشعر

في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها  
منعولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في  
القرون الوسطى كلها . منها :

اثولوجيا ارسطوطاليس ( او كتاب الربوبية )

كتاب الملل

كتاب العالم

كتاب المناظر

كتاب الخطوط

كتاب التفاحة

وصلت الفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فذهباها يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيها نجد الطابع الاسامي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انها عبريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع - وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج - ان تظل بينها فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون 'يخلّق' في عالم سام من الرؤى والأحلام - ويتخذ من المثل أساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الراقع والحس فينكر عالم المثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقّب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حاملة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محبة الى النفوس ولكنها تحب في العقل . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في 'عقال' .

محولست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النّفس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقي الفكر من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنمطفاتها المتعرجة .

- وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها

وثُلُثب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي اخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شاخاً لا يفارق الارض ، قواعد اوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما للعالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الارض . فما ان تذبل الزهرة وتجف حتى يتبدد الاريج وتذروه الرياح . وبهذه المثابة فإن الاريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة اخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرق ومغرب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيّ عنده أولى من العيني ، وفهم الأشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو - رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون - من جمود وُبُعد عن الواقع كما الضريبة التي كان لا بد له ولأستأذه من قبله ولسقراط من قبلها ايضاً ان يدفموها نحنا لمعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، بما أورث القرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتملقاً بالأشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل  
والمنافشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم  
يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج ارسطو  
في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثمر خصب خالد ، قادر على  
الخلق والإنتاج والمطاء اذا أحسن استغلاله <sup>(١)</sup> ، وإلا أورث جدلاً عقيماً .  
ان الحقائق التي انتهى إليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي  
الزمه في الوصول إليها يظل خالداً لا تبلى جدته ولا تضعف حلوته .  
فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق .

والخلاصة ان ارسطو جاء ليحدث من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون  
ويضع اصول المنهج المادي الذي لا يزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة .  
وبذلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني  
عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنى من حاجة  
كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعد على  
الانطلاق والتطور . ولكن هذه الأداة أصبحت بعد ارسطو — وعلى  
درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان — عقبة كأداء تعوق كل  
تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو ونزعته المادية ومنهجه  
العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيغ فارغة جثمت على الصدور  
واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يفني من الحق شيئاً .

---

١ — لقد احسن العرب والمسلمون — كما سنبين — استغلال هذا المنهج ودفعوا في ذلك الى  
خاية المدى ، فمظلمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأت بعد هذه الحركة  
العقلية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في اوروبا . وبهذا المعنى فان كلمة ( قرون  
وسطى ) لا تنطبق على العرب ابداً بمقدار انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيغ لبئسنا ندور في  
فلكما الى يوم يُبعثون !

#### ٤ - تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعمى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من  
الشرّاح معتمدين على اشارات وردت في « الطويقا » ، وفي « الاخلاق الى  
نيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية  
والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فنستختار هنا التقسيم  
الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً ، العلوم النظرية ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب  
المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

١ - من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في  
وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالحرك الاول .  
وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب - ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده  
الخارجي - دون المنطقي - الى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً .  
وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط . وقد اشتهر من  
فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة  
والفلك والموسيقى .

ج - ومن حيث هو متحرك وعسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في  
حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي  
والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى  
او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد  
وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب ايضاً .

أما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلاسفة  
الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة أخرى مختلفة .

ثانياً : العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان .  
وهي تشمل أولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون  
موضوعه افعال الانسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه افعال  
الانسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

أ - الأخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد .

ب - تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الأسرة .

ج - السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً - العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول  
هذه الاقوال من حيث ايقاعها في النفس او من حيث قوة تأثيرها في  
الخيال او من حيث اقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية  
ثلاثة اقسام :

أ - الشعر ، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة .

ب - الخطابة ، وموضوعها اقوال الانسان التي تثير الخيال .

ج - الجدل ، وموضوعه اقوال الانسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه .  
والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ،  
والعقل أسمى قوى الانسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد  
الطبيعة لسمو موضوعه ويمعده عن التفسير . وهذا هو سبب تسميته بالعلم  
الاعلى . والفلاسفة عند ارسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في  
إطارها .

ولنحّن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزئ ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينما الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

#### • - نظرية المعرفة

س يفرق ارسطو في نظرية المعرفة - كأستاذه افلاطون قبل - بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يحیی بها الحس انما هي « ظن » فحسب ، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين . ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة الى ما يطلق عليه اسم « المبادئ الاولى » وهي مبادئ واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، وما لم يكن ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، أي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويحذر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي يقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادئ الضرورية ، او المبادئ الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة ذهن ذاتها ، ويظهر هذا الاستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر مما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليها لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

## ٦ - المنطق

مرّ معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الابلين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس 'مسلّم من الخصم' . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء



الناس المشهورة وأقوالهم الدائمة ومأثوراتهم المتوارثة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة - على ما بها من نقص - يمكن تقويمها وإيجاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

س كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتمدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزائه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد أثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمان بعيد . فإذا أضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف - من بين اليونان - الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسم المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك ان ارسطو إنما هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوُّز والتعريض .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للدرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولى والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان - الدليل القاطع في مصطلح المناطق - استعمال المحسوسات والمقولات معاً .



هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده الى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند ارسطو مقدمة للعلوم او آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » ( Organon ) أي الآلة . ولم يطلق ارسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » ( Analytiques ) أي تحليل الفكر إلى استدلالات ، والاستدلال إلى أقيسة والقياس إلى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » إلى أن استعمالها الاسكندر الافروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بين اليونان القدماء ولا سيما بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون أساساً للبحث الفلسفي . فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها وضع كتابه المعروف باسم « الطوبيقا » ( Topiques ) أو « المواضع الجدلية » وفيه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن هذا الجدل لا يؤدي إلى نتيجة مرضية ولا يقضي إلى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيما هو يبحث هذا الموضوع - وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الأولى التي أورثها إياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قديم انتقل إليه من الهنود والصينيين - انقدحت له أصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا أن المنطق هو علم القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ في التفكير وترشده إلى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

- أ - التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .
- ب - التصور المركب أو الحكم ، وهو مبحث القضايا .
- ج - التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ - فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود أو هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر ( مثل انسان ) والكم ( مثل خمسة كتب ) والكيف ( مثل أبيض ) والإضافة ( مثل نصف ) والمكان ( مثل البيت ) والزمان ( مثل أمس ) والوضع ( مثل جالس ) والملك ( ذي مال ) والفعل ( مثل قطع ) والانفعال ( مثل انقطع ) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الموجود او الجوهر ؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مسندة او مقولة ، اي انها محمولات ، وبتمبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن ان يدخل محمولا في قضية .

ب - وأما القضية فهي العبارة او الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب . وعناصرها الموضوع والحمول ولقطة دالة على نسبة بينها تسمى الرابطة . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفة<sup>١</sup> ما او فعلا ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية المحلّية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئا ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا المحلّية . وقد بحث فيها من جهة الكم<sup>(١)</sup> ومن جهة الكيف<sup>(٢)</sup> فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

١ - اي من حيث عدد الاقراء الذين تنطبق عليهم .

٢ - اي من حيث السلب والإيجاب .

الكلية<sup>(١)</sup> الموجبة مثل كل س هو ص .

الكلية السالبة مثل لا س ص .

الجزئية<sup>(٢)</sup> الموجبة مثل بعض س ص .

الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف ( a, e, i, o ) وهي عناصر الاستدلال .

ج - وأما الاستدلال فهو الانتقال من الأشياء المعلومة المسلم بصحتها الى أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والاستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين<sup>(٣)</sup> اذا سلطنا بهما لزم عنها لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ ( مقدمة كبرى ) .

سقراط انسان ( مقدمة صغرى ) .

سقراط فانٍ ( نتيجة ) .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان القياس الارسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلا « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل انسان فانٍ . فالقياس الارسططاليسي اذن لا يأتي مجديدا . وهذا أهم نقد

---

١ - الكلبي هو ما يدل على كثرة قولنا : مدينة . والكميات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والمرض العام .

٢ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - تسميان مقدمتين احدهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادئ ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياس مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تُعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادئ الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنها ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كبداً الذاتية او الهوية ( أ هي أ ) ومبدأ عدم التناقض ( أ ليست لا أ ) ومبدأ الثالث المرفوع ( س اما ان تكون أ او لا أ ) فهي لا تُستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الاولى للرياضة ولغيرها من العلوم . فقد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأوليائه الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الاستدلال الصحيح .

هذا النوع من الاستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادئ كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي اكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات  
طنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هذا النوع من الاستدلال اسم  
الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الاستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط  
تحدث من سوء استعمال اللفظة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة .  
وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفطة او المغالطة .

#### ٧ - الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ،  
اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي  
مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او  
عالم المثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من  
عالم المثل . فيها اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند  
ارسطو فمصبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

( أ ) مبحث الحركة ( ب ) مبحث العلة ( ج ) مبحث المكان ( د ) مبحث  
الزمان ( هـ ) مبحث الكون .

( أ ) الحركة . - فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ،  
اي الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط  
هذا الوجود . اما المذاهب التي تلغي الحركة - كالذهب الايلي مثلاً -  
فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا  
لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون  
بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يحملون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يعرفون  
بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن انها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى ما هو أقل وضوحاً منها ، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ! هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة <sup>(١)</sup> الكون والفساد . ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحلّ موجود محل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأما حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية : ففيها يحلّ عرض محل عرض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فيها الاتجاه ( من ) والاتجاه ( الى ) . فالحركة تتجه من

---

١ - ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الاحيان كان يفرق بينها ، ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينها .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ،  
من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند ارسطو إنما هي  
استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له . وهذا هو تعريفها العام عنده .  
إذ يقول :

« ان الاستكمال ( او التحقيق ) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة  
هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال للنقلة »<sup>(١)</sup> .

(ب) العلة . - وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا  
كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في  
آن واحد ، وهو خلف .

- والمثل اربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

- فالعلة المادية هي المادة او الهبولى او ما منه الشيء ، كحجر الرخام  
هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله وبمجموع الخصائص  
التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي  
صنع التمثال .

- والعلة الغائية او الغاية هي ما من اجله الشيء ، وهي هنا الغاية التي  
قصد اليها الفنان حين صنع التمثال<sup>(٢)</sup> .

---

• Physique, III, 201 a 10 - ١

• Phys. II, 194 b 21 - ٢



وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض . فوجد ان العلل الثلاث التي تذكر الى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمنة في ماهيته . فأصل التفرقة بينها إنما هي وجهة النظر فحسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن الحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينها في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية . وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبعبارة اوجز : المادة والصورة .

(ج) المكان . - وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد

تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرّفه له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان امر بدهي تدلّ عليه حركة النقطة والاستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء اشبه . وتعريفه ان يقال : « انه

الحدّ اللامتحرك المباشر الحاوي ، او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين  
ارسطو : « انه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر  
للجسم الهوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل  
الى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على  
الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون  
بأسره دون ان يحويها شيء . / وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد ان  
يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون  
وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحالة ان تتسلسل الأمكنة الى غير  
نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا  
الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة الى حاور آخر اكبر منه .  
وبهذا المعنى فان السماء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .  
وبعبارة اخرى اكثر ايجازاً ، يفرق ارسطو بين نوعين من المكان :  
مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر .  
فالمكان الخاص او المثل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة  
وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالفرفة يحويها البيت والبيت يحويه  
الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود  
الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل  
شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فاذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاه  
يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء .  
فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط  
المولم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود  
غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الماء ، وان الماء محدود ،  
فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . - وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً . فأرسطو - كأفلاطون - قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما ان افلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، اما ارسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود . فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث ، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره ؟ ان الماضي قد فات ، والحاضر يتقضى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوجد بعد . فهل نفهم من هذا ان الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو امر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال الى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى ان هناك من يذهب - كما رأينا - الى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة انواع كثيرة ، فمنها حركة النشلة وحركة الاستعالة .. كما مرّ معنا ، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انه مرتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . انه يعبر عن تسالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير انه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف ارسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » . فالزمان اذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعداد من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » ، إذ هو يرتدّ الى « الآن » . فالآن هو « لبّ الزمان » . انه أشبه بمحدّد يحدّد الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقبله زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده - إذ من المستحيل عند ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصحّ ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر - لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

( هـ ) الكون . - والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحني مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى - كالاستقيمة مثلا - تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض ( sphères concentriques ) بحرك الأعل منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفاقة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه وبحرك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربها الى الارض وهو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرك المحرك الاول الفلك الخارجي يحرك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفلاك . وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما ان الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول نفسها ولا حول غيرها ان الحجر تقذف به الى اعلى فيعود الى نفس المكان الذي قذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة الى اخرى .

وبلي الأرض فلك القمر فمطارد فالزهرة فالشمس فالمرخ فالمشري فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أما آخر الأفلاك او اقصاها فهي السماء الاولى وبسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غلاف العالم ويتحرك عن المحرك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرك الاول او المحرك الذي لا يتحرك او الله : ويقع على تخوم العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب ( السماء ) فيقول انه لمسا لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة امتنع ان يوجد هذا المحرك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر . فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم ما تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عن مادة الاجسام الفاسدة

المتغيرة في عالمنا الارضي . وهذه المادة كما يذكر في «كتاب السماء» هي الاثير او العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى بحسب ناموس الحقنة والثقل .

ويصف ارسطو الأجرام الساقية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولها محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الإفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتم حركة السماء الاولى او الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تعقيداً فتم بفعل محركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليپوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكمييات متضادة ، يفتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للمكتنات ، ولذلك لا تجدد فيه إلا النظام والتأمام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعة ( الماء والهواء والنار والتراب ) وهي تتجم عن الهوى ( المادة ) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع ( الرطب والبارد والجار والجاف ) . فقهه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر ارسطو في كتابه ( الكون والفساد )<sup>(١)</sup> ؛ فالجار والبارد كيفيتان فاعلتان ، اما الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الاربعة الاولى مشتملاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهوى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صح ان تتعاقب عليها الاضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفصلة وأمكن للعناصر ان تتحول بعضها الى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما يفتاها من تغير واستحالة . فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الارض ، وبينها الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب الى أعلى . وتمّ الحركة الطبيعية في الغالب اذا لم يعقها عائق ،

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة - أي التي لا يمكن ان تتحول الى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحول بعضها الى بعض - تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت اجساماً جامدة او كائنات حية . والفرق بينها ان الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

#### ٨ - النفس

ان علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب ارسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن اجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

ان مذهب ارسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو - كأستاذة افلاطون ومن قبله سقراط - يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الاقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كـ بعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الالمانية مثلاً . وتوضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصب التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهول والصور . فكما انه ثنائي في تصويره للأشياء من حيث ان كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة او الهول ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً ان



نراها في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكمال من القوة التي تستكمل به . غير ان الكمال ( او الفعل ) على درجتين :

كمال اول ، وهو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احياناً كما في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحقيقها باستمرار . وبهذا المعنى فان النفس كمال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يُخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان تحمل فيه نفس ، بل لا بد لها ايضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه ان هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب ان يكون ايضاً مستكلاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح ايضاً  
بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس ( ذا النفس ) من الكائن غير  
المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث  
لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا  
توجد مفارقة للهوى . وبهذا يخالف ارسطو استاذ افلاطون الذي يذهب  
الى ان النفس جوهر روحي مفرق كان موجوداً قبل وجود البدن  
وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن  
سيفادده بعدها الى عالمه في المثل الأعلى .

**مراتب النفوس .** - والنفس ليست مخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما  
كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة  
باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث  
مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبيسط فالأقل  
بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا .

فهناك أولاً النفس النباتية او الفاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها  
موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل  
منها يُسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين  
وسنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام  
بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود  
والإلهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي  
وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم  
الخارجي ونقل صوره الى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس الغاذية تقبل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهذه النفس موجودة في جميع انواع الحيوانات وتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشارك في جميع الإحساسات الاخرى الأكثر تعقيداً . وبلي اللمس الذوق فالتشم فالبصر . وكل حاسة منها تنفعل بمحسوس معين لا تنفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تنفعل بغيرها ، والدائقة تنقل الطعوم . ولا تتمدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس اخرى باطنة هي الحس المشترك والحيلة والذاكرة .

أ - الحس المشترك . - ويختلف عن الحواس الاخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، اي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا ومعمنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب - وبلي الحس المشترك الحيلة : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحس ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد الحيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللحيلة شأن كبير في الاحلام : فنما تنبث صور الاحساس السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المقولات .

ج - وأخيراً الذاكرة . - وهي لا تختلف عن الحيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعت الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتميزان الاول والاخير ليسا لأرسطو وإنما هما لشراحه اليونان من بعده ، وقد وضعوها بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهب العام .

أ - فالعقل الهولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرد استعداد للتعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء ( Tabula Rasa ) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهولاني ( او العقل المتفعل ) فهو قابل لأن تحصل فيه المقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال او تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الألوان التي كانت في الظلام بالقوة ( أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترمى بفعل فاعل ) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب- وبلي العقل الهولاني العقل بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهولاني وقد حصلت فيه المقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة امامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توقرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه تمرّس بالمقولات وأصبح التعقل له ملكة ، هو بالفعل .

ج- وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهولاني ، أي هو الذي يخرج المقولات من الماديات - وهي موجودة فيها بالقوة - ويطبّع بها العقل الهولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المراتبات التي هي بالقوة الى مراتبات بالفعل . فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مراتبات بالقوة الى مراتبات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب « النفس » بأن العقل الهولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يقف بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهولاني انه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الهولاني كلاهما موجود في النفس الانسانية كما سيقول تامسطينوس ( Thémistius ) احد الشراح اليونان ايضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والفموض يستتبع الفموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهولاني تضمحل وتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يحمله متفقاً مع استاذة افلاطون ، مع انه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بيوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باق وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فألى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، مما سينسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرّق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكلّيتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا فماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فلا يجوز ان 'نخضع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذة افلاطون .

## ٩ - ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعد الطبيعة في اربع عشرة مقالة 'عرفت بحروف الأيحية اليونانية من حرف الألف الى حرف الثون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادئ البرهان الاولى وفي الاسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما اذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ، كما تبحث في الاسباب او الملل وأقسامها وفي طبيعة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعل وفي علة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة في ذهن ارسطو نفسه وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، فتفرق وتوحد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن ان يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي نعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك او لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم نعدّ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعدّ ولا تُحصى ، كما ان لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمنا هنا إنما هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها ايضاً من حيث ان لها قواماً وكنهاً مما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والثاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية



المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، أي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، أو قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فهي أولى لأنها تبحث في مبادئ الوجود وعالاه وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » ( meta ) اليونانية ومعناها « بعد » أو « وراء » و « فوزيس » ( phusis ) ومعناها « الطبيعة » ، أي المقالات الأربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب أرسطو . ولم يستعمل أرسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الأولى » و « العلم الإلهي » . ولعل أول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي ( القرن الأول لليلاد ) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب أرسطو فوضع مقالات الفلسفة الأولى الأربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شرائح أرسطو المرفوفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عند أرسطو ، بل سنجتزئ منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل: ( أ ) مبحث الجوهر ، ( ب ) مبحث المادة والصورة ، ( ج ) مبحث الفانية ، ( د ) مبحث قدم العالم ، ( هـ ) مبحث الألوهية .

( أ ) الجوهر .- رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بإنعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبعية لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تنقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للمعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن .. أي كل ما في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرها .

هذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعواها ارسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيس بالموجود الفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود المعيني المحسوس . فالكلبي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود . فعين يتعلق الأمر بالجواهر بالمعنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امعن في التجربة . فمدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق المعيني والوجود

في الخارج ، فكلمنا اقتراب الشيء من هذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك أولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية . وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلتحق بها الحركة على اي وجه كان : وهي الله والمعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب - المادة والصورة . - رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة ( او الهولي ) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثُل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة ( او الهولي ) يعمدُها افلاطون المصدر الاسامي لكل وجود مادي ( او هولياني ) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فلانما منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احدهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالألوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيما عدا الألوهية فكل شيء آخر لا تتفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، اما من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهوى ، وبالتالي لا وجود للمثل . فان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فإذا سلنا ان هناك مثلاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الأشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الأشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الأشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الأشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الأشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لاداعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويعقدها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الرومية بقدر ما في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لها . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهوى . فالهوى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الألوهية كما تقدم معنا . وكلاًهما ضرورة لوجود الأشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهىولى ( او المادة ) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطراً عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تعين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي تعين ، أي ان يتحول الى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهىولى » ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تُعني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهىولى مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهية للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطىها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهىولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فاذا سلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هىولى فحسب . وتسمى الهىولى أيضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهىولى وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ، ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دائماً كي تخلص بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحقيقها في الخارج . لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مر معنا وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا انه ليس للهيولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الاسماء في كل علة . ومن هنا التعبير الارسططاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر للعلية . كلا . فالهيولى علة ، ولكنها علة سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم ، إذ لا يمكن للعدم ان ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولية الوجود .

والصورة كلية لأنها - كما تقدم - مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتمّ كماله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، اي بالإنسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولة والثبات .

فما هي الانسان ليست اللحم والعظم و... وإنما ماهيته أنه حيوان ناطق .  
فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنما هي تتركب من علاقات  
منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

وإذا كانت الصورة كلية فإن الهوى هي مبدأ التفرقة بين الأشياء  
ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الأصل في الهوية أو الفردانية . فهي التي تقبل  
الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الأفراد .  
وإذن فإن اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددتها إنما  
يرجع الى الهوى . وهكذا فما يفرق بين الأشياء بعضها وبعض - مما  
يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً - إنما هو وجود الهوى فيها .  
فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى الناس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في  
الصورة بين الأفراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخص أو الفردية عن  
طريق الهوى كما قلنا . فالهوى هي أساس التشخص . فحيث لا توجد  
هوى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تمييز أو تفرقة .

ولهذا لا يكفّ أرسطو عن القول بأن الأصل في الهوية ( أو الفردية )  
هو الهوى ، وحيث لا تكون هوى لا تكون فردانية ، بل تكون الأشياء  
واحدة . هذا مع الإشارة الى أن أرسطو لم يتعمق معنى الفردانية ، وإنما  
تركها متموجة غامضة ، حتى أنها جرّت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته  
في التناقض .



هذا وأولى الكيفيات أو الصور التي تحلّ في الهوى هي الطبائع  
الاربعة : الحار والبارد والجاف والرطب . وعنها تنشأ العناصر الاربعة :  
الماء والهواء والنار والتراب . وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسب  
مختلفة تحدث سائر الأشياء .

وهناك تدرج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرج في نظام الاشياء . فهناك الهوى الاولى التي هي مادة العناصر . وهناك هوى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهوى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعد هوى العناصر هوى المعادن ، ثم هوى اجسام مركبة من هذه المعادن فهوى الاجسام الحية . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهوى او خلوها منها . فهناك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هوى كصورة العناصر الاربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهوى وهي الله . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويمتدنا من هذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . انها علة العلل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقة اي منفصلة عن عن المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداها فلا يخلو من المادة ، قل حظها منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منخفضة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة ( او الهوى ) ، إذ الصورة كما مر معنا قتل او كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقف افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن



الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما يفتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) الغائية في الطبيعة . - ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث المهوجاء ، وإنما هي ممثلة بالمظاهر التي يدل نظامها على انها تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التسلف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والأشياء بنفس المبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسمى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلاً اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنتقل الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ترك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حق يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان - له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد أو الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثقة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بمحض عجيب وذكاء خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت الغائية انما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د - قدم العالم . - وهذا الوجود قديم . فالهيوى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شامساً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهيوى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق المشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرج به الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيوى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو خلف . لذلك

استحال الحدوث المطلق ، اي حدوث الهوى لا عن هوى ، لاتنفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث ( او الحركة ) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الخلق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء فانما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان أولى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالفاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لمعجز فيه او لفقدان آلة او تجدد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرج به الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا يُمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د - الألوهية . - لم تبلور فكرة الألوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شائخة من قمم التفكير الانساني العالمي ، ظل مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مردّ ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويمدّد نفس العالم معلولة للعلّة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلّم عن الصانع ( *démiurge* ) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقبّدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتنا . نعم ان افلاطون لا ينكر الألوهية ، وإلا لما مُنّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأيّ آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الألوهية او لا ينكرها ، إنّما المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهري الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبلٌ وبعدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآثات سواء . فكلما تصوّرتنا آنًا تصوّرتنا آنًا قبله وآنًا آخر بعده . فالآثات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقبسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبديّة . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة اولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

أما الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك اول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة العلل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل ما عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك الحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او ماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة ماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث اذ لم يفتج عن هذه الحركة شيء ، والتحرك الى الاحسن والافضل يميز على الله الاستكمال بعد ان كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك الاول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لانهاية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهاية . كما ان ذا القوة اللانهاية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهاية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهاية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب فمصدره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزّه عن النقص . ويترتب على ذلك انه فعل محض ، فلا يداخله شيء مما هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرججه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قمة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن العلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعل محض لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد فيه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقبضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيّ يفكر ؟ انه لا يتعقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق به ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احدأ لا ندأ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انما يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأى شيء اولى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بها ، عاكف على التأمل فيها لا يبغى عنها حولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر يهبه اسمى انواع السعادة ويحمله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للترقية فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل ، وإنما الترقية تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يحب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فانه لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وقد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصح تسميته بالمحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يحيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهوى بالصورة : فقد مر معنا ان الهوى تعشق الصورة وتطلبها وتشاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهوى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهوى . وبشيء من هذا القبيل يفسر ارسطو



تحريك الله للعالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلًا محضاً ومعقولا محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشاقق اليها الميول وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو الممشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب العاشق الممشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدب فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بمحاذيئته وجماله ، اي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا روية .



يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها الى مبدأ يسيّرهما وعلة تنتظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف محبه ، يدفعها من طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين اي تدبير او تأثير - ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى الى الشر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يحلّ الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذنباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له يحييه وعلة لا فعل لها في معلوما . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساع الى لقائه والاتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الاول - سبب ترقى الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتبه السموات - بدافع العشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيه الحكيم - ان

تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يغني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مديراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذة افلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وما هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلال متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

#### ١٠ - الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني به الاخلاق منذ كنت ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كنت تقول : « افعل هذا لأنه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمي للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويعد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمي ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يملو عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الارسططاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق » الى  
نيقوماخوس ، لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الناية القصوى للحياة وكانت إنما تتطلب لذاتها  
لا من اجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون  
افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة  
النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو ان تكون حالاً من احوال النفس  
البشرية . وقد مر معنا ان قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين  
الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغذائية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان  
والإنسان كالقوة الحساسة ، ومنها ما هو ميزة للانسان وحده كالقوة  
الناطقية . فسعادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحياة الغذائية ، لأن  
الحياة الغذائية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها  
الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان  
والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة  
الحساسة او الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الانسان والحيوان  
معاً ولا تعبر عن الانسان وحده . فلم يبق إذن إلا ان تكون سعادة  
الانسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة  
الناطقية على اكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الأساسية عنده والقائلة  
بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وغيره الاقصى إلا  
بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة  
وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة  
وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا  
كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة  
بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفي

خطاف واحد او يوم واحد ممثلاً للهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذّة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من اجله ثار افلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الاذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كمال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء - إن لم يكن من المتعذر - ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدت أفسدها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تامّ السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير مهما

ينزل به من الكوارث . أنه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعها ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدائد بحماسة ورياسة جاش دونها شجاعة الشجعان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذة افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة الزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعها النظري والعملي الخ... وهذه الفضائل 'تكتسب' بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الانسان بها الله . فالحق عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فعماذته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو - كأفلاطون - بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمو على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الاخلاق » يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الالهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما 'تكتسب' بالتعود والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكون فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . كما انها لا 'تضاد' الطبع وإلا لما أمكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مبتأون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون الفعل فيها حراً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احدهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهور ، والعفة وسط بين المجون والجود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ . فخير الامور أوساطها .

وإذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموّج متذبذب رجراج كالزنبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الاشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « مَنْ » و « أَيْن » و « متى » و « كيف » و « لِمَ » ، وبذلك يعمق معنى الفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعرفها بالإضافة الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تحطّي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينها ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة : انها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

وليجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الأفعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات ( كالحسد والغيرة والقيظ ) ومن الافعال ( كالسرقة والقتل والزنى ) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر . فهي ردائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذن اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقتضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

## ١١ - السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوئ . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسعونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال 'عني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فالتناجد أن منهج افلاطون منهج معياري فلسفي بمعنى انه يتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صح استعمال تعبير عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمثل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوز ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تنويعاً له كأنما أحسن ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذوابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الأخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب « السياسة » <sup>(١)</sup> الذي عليه ممولنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » يعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلهاً ، فكلامها لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه ( كالبهيمة ) او لكماله المطلق ( كالله ) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات أخرى فوق الحاجات اليومية



أرتبطت بأسر أخرى فحصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى أخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة - المدينة » ( Polis ) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتقي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحتمى والسر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والامرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والمبيد . الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى المبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حية وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحدق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فلما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنسى التجهتَ تجد فروقاً بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تثريب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بالألا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاملتهم ويهيئهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضعاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بعنق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والقلبة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالعرض . والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالعرض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والقلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كرهه وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعطيله . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هنائه .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يجرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مستخّرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتركهم في كل شيء ايماناً منه في تأكيد وحدة الدولة وتساكها . كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تنتمي فيها الكثرة والتنوع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وتربطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والأب اباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم او الزوج . فتتبع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبهها . فبست من حياة ، وما اخزاء من مجتمع !

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

( ١ ) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسدت نشأت :

( ٢ ) مدينة العسف والطغيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

( ٣ ) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة الممتازة بكفايتها وشمالها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتتأثّر عنها :

( ٤ ) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

( ٥ ) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تهدد هذا النظام أهمها ان ينتقل الحكم الى ايدي الفوغاء .

( ٦ ) مدينة الفوغاء ، وهي حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ لرد على هذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط ، خير الامور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعدّه كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة ان تقيم دولة حرة .

فالطبقة الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليτική) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي تقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها نكآة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلج على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره - بحسب ارسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال . فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة - وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ - يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى ما هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها، ولكنها - وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلاشى مجازبه كل خصائصها المنطقية - تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجرية من افلاطون . فقد اطلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن افلاطون أخصب خيالا وأمتع تصويراً وأهى حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذين اجتمع لهما في جبل ما قد تفرق في شتات الأجيال !



الافلاطونية المحدثة<sup>(١)</sup>، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد . فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال اليها .

ولقد تلاقى في الاسكندرية مذاهب حرة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالى على آسيا وبلاد اليونان . وكانت بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الانظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس ( القرن الثالث قبل الميلاد ) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعلم ارخيدس ( ٢٨٧ - ٢١٢ ق.م . ) . كما نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللفوي ايراتوستن ( Eratostenes ) ( ٢٧٥ - ١٩٤ ق.م ) وكان اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

---

١ - Néoplatonisme او مذهب الاسكندرانيين كما يسميها العرب .

الفيلسوف . وفيها أيضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق.م . حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق.م .) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قرونًا طويلة . والهلينية ( Hellénisme ) من هيلين ( Hellène ) أي يوناني ، وتعتبر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بمذهب افلاطون أولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومناوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(ج) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهي عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربطة



الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تتفصل عن دوحه الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

( د ) انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجيم والغيبيات والايان بالخوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية المهدئة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقريه اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلق بذلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جيلة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي ان نؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية المهدئة » <sup>(١)</sup> مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

---

١ - يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى ( moderne ) ولكنها وليدة افكار افلاطون القديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المهدئة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيدوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولانستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المهدئة ولكننا سنجتزئ بقطبين من اقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلانها احسن تمثيل وكان لها الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المساخ الفكري للفاتحين العرب عندما يفوزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيثأرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

#### أ - فيلون ( ٢٥ ق.م - ٥٤ ب.م )

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان ممجّباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه امثلك وبقلبه اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنسوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما ، من فارق

ان الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي همه  
الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة  
هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر  
تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وارسطو إنما استمدا تعاليمها من موسى  
ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على  
فيلون ان يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد  
عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيما بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً  
ان الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا  
فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وسترأ  
لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً  
للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام  
الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويحدون فيها مقنناً والكفاية ؛  
واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بيوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما  
في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها  
حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف نؤول نص  
التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله -  
إذا اخذت حرفياً - ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون  
في مكان والكلام بصوت وحروف ، والفضب والتندم ... فانه كما يقول فيلون  
لا يستغزه الفضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان  
يقر فيه . وعندما يمرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة ايام ينفي  
عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسمه  
إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

وثورثيه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم مُخلق حقاً في ستة أيام أو في فترة من الزمن أقل من ذلك أو أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصوّر قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول ما خلق الله العقل الساجي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به لآدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للمدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد إليها فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يحمل من صاحبها ارسططاليسياً ورواقبياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس ( Numenius ) من أهل اباميا ( Apamea ) ، توفي حوالي سنة ١٨٠ ق.م . والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبوس ( Eusebius ) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اثينا ، وفيه تتجلى بشدة نزعة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نحو ما يظهر عند رجال الأفلاطونية المحدثة (١) ، وقد كانت هذه النزعة أيضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الاسكندرية كما يقول بريسيه كانت هي المركز الأم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأم لها (٢) . ويقال ان امونيوس ( ولعله امونيوس سكاس ) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرفوربوس السوري في مؤلفات استاذة افلوطين خلطاً بين آراء الرواقين والمشائين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كما كانت يحكي النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا أيضاً سيكون طابع الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناوئ الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوئ بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التوفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت أيضاً التوفيق بين الأنبياء . فان امونيوس السالف الذكر قد ألف - على ما يقول هيرونيموس ( Hieronymus ) - « سفرأ لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى » (٣) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الأخيرة قبل الميلاد والقرون الأولى بعده . فلما جاء فيلون ألم بأراه

١ - انظر اوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ( الترجمة العربية ) ص ( ٢٧ ) .

٢ - Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 98 - 87.

٣ - نقل عن اوليري ، المصدر السابق ص ٢٨ .

سابقه ومعاصره في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمها في نظام موحد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالهية وصلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قال به افلاطون هو يهوه إله بني اسرائيل الذي بشر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالاصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكاله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينها فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للأعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس ( او الكلمة ) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية ( او سوفيا ) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحادها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « أمّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء أيضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس او الكلمة . ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والاتحاد به والقائه فيه . وهذا الاتحاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالذوق والكشف ؛ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجأة لما سيكون عليه المذهب عند افلاطون من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجور بتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زبئية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جذب وحفاء .

## حياته

أشهر مجددى الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينها . وُلد في ليقوبوليس ( Lycopolis ) ( اسيوط ) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يجب ان يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوروس . ولم يتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد الى الاسكندرية وتلمذ لامونيوس الحمال ( Ammonius Saccas ) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحمال وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذة سقراط .

وقد لازم استاذة إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له ازمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس ( Gordien ) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب . ويذكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين التهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في نخلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكما مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور



جالينوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعترم ان يُقطعه اقليم كيانيا ليقم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » ( Platonopolis ) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهب الفيلسوف وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البقية والوطر وغاية المني . ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً شديد الرأي بصراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تحفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما أُجبلت عليه الخليفة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسميه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلاطون الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارستوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيع لنفسه أكل اللعوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأود ، وكان لا يُعنى بحسبه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوريوس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسده أقل أجزائه شأنًا ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندراني في القرن الثالث للميلاد .

## آثاره

لقد كان تعليم افلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوّنّها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الأولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكثرث للأسلوب والعبارة بل كان أكبر همه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فعمد الى تليذه فرفوريوس يجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك ثميناً بالمددين ( ستة ) و ( تسعة ) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » ( Ennéades ) - وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتسعة - من أكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

## فلسفته

ان فلسفة افلوطين هي مزيج رائع فيه قوة واصله بين آراء افلاطون والرواقين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انها منافذ السوء  
والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فلاحساس  
درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن  
من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . ترى ! كيف يتعلق الانسان  
بالحسن والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه  
نحو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيخته فكذلك المعرفة  
العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانما القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ،  
وللكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع  
وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحاداً بالمعروف  
وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول ( الله ) منفصلاً  
عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا  
لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالذوق والكشف والاشراق  
كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح  
العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، هزيباً مهجوراً مبتذلاً لا قيمة  
له كالتواضع تنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في  
اعمق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندما تستغرق في الأول  
وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، وبليته وجود العقل  
فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم  
على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل  
له ، او قل هي الوجود وقد استنزفت منه كل عصارة فأصبح هيباً  
تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرسم  
في قاع الاناء ، انها عدم ؟ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا - لدراسة هذه الفلسفة - من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين ثلاثة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم المحسوس .

### ١ - الأول ( او الواحد )

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الاول » او « الواحد » او الله باسمى ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء انما صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل ان « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته ، بمعنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلته ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونة وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع ان نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنها ان تدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنائية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلو كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصوّر احد طرفيها تصوّر الطرف الآخر ، بمعنى ان العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الاقل . وبسبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يهدّد وحدة الاول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الاقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع - في الذهن على الأقل - تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الإرادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حينئذ هو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معين محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الأقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كاله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنه جوهر او عرض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الأقل . فتصور الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عرض في مقابلته ؛ وكذلك تصور الذهن له بأنه عرض يستلزم بالضرورة تصور جوهر في مقابلته ؛ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض انه واحد من كل وجه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نعمته ولا يمكن ادراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول . فهو الغني بذاته ، المكفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد وحدته منه .

فاذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعلّة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض <sup>(١)</sup> .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء ! هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء . ولأنه ليس من الممكن ان يميّز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتبيّن فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة - اذا صحّ التعبير - دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول « التاسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا توسط ، وإما ان يكون منه بتوسط أشياء أخر ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثانٍ بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الاول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثاني . وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء مبسوط <sup>(٢)</sup> ، وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالاشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

١ - ويقال له ايضاً الصدر والانبثاق .

٢ - اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الاول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة <sup>(١)</sup> .

في هذا النص يبيّن لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فإنما يرتدّ الى « الاول » ضرورة . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضا . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبيّنوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا - كمعادتهم - الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة <sup>(٢)</sup> . وبهذا تفوق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكاله من الشمول والسمعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فمن مبث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والاختيار ، إذ لا يصح اتصافه

---

١ - التاسوعات ، التاسوعة الرابعة ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ - ١٧٥ .

٢ - انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ - ١٦٨ .



بالإرادة لما مر معنا من انها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الاثنينية .  
فالتطبع او الضرورة - لا الإرادة والاختيار - هي التي تحمل إذن على  
صدور غير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون  
تكاثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » .  
وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو أزلي أبدي سرمدي لا تنطبق عليه  
مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه  
بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس .  
أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص  
منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا  
لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره .  
وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث  
المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل  
من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما  
كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل  
الشيء في الخارج شبيهة بحالة المشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر  
بها المعلم الاول ما نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية  
فيتحرك وتنتظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة  
من المحرك الاول الى الساء وعالم الاشياء . فالساء إنما تستجيب للمحرك  
الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في  
فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه  
نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الاول » لا التسلسل السببي او  
الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الاول » ، وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذا كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الازهان ، وما اكثر ما اسغفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالّتهم المنشودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس الى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات - ما دامت موجودة - تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهاك مثلاً آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالفنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد ، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أخر . فالنار تسخن ، والثلج يبرد . فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يحبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وانما هو ينجذب الى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول ، وأقل منه كلاً ، والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيها الأثنين ، والأثنين ادنى مرتبة من الوحدة في منطلق القدماء . والسبب في ولوج الأثنين فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولا ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا

تنفي عن « الأول » ان يكون عقلاً او يتصف بالعقل . فها اذن اثينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الاثينية هي - او هذا العقل هو ( والمعنى واحد ) - الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكثر . او قل - والمعنى واحد ايضاً - ان الوجود والعقل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذ كان يعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فها الاثينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم ( *démiurge* ) الذي قال به افلاطون ، ويعمله ايضاً متضمناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثل الافلاطونية ، بل ان هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مخترنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينها ايضاً ، وهو ان مثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للأفراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مثل افلوطين فهي توجد للأفراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثينية فقط ، وانما هو يموج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لها . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينها ، والاختلاف انما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يبحث قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنه يلتفت اليه ليتأمل ، ومن هذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تريد في الاقنوم الثالث بطريق الأوّل . فكلما قلّت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح ايضاً : فكلما اتسعت الشقة بينها كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتعدد حتى ينتهي الامر الى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كانت « العقل » - على قربه من « الاول » - يمجّج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الأحداث ، فأوّل بالنفس الكلية ان تمجّج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الحارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمل وتجعله موضوعاً لتعقلها . فهو علة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة - لا فيض واحد فقط - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن «العقل» . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين اشياء متعددة .

وبعبارة اخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه ووكلياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ومناخه . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأدنى . ذلك - تحت الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

### ٣ - النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيماً من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الحسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الأدنى ليفيض عليه ويمعضه طبيعته . هذا هو قانون الاشياء بحسب افلاطون وهذا هو المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعية ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم العقول ، وهو عالم ابدى شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلاطون ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاوره « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلاطون في التاسوعة الرابعة من تأسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يمد فيه أدلة افلاطون بحذافيرها تقريباً<sup>(١)</sup> .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فحددت يعون به افلوطين - فهو يتابعه فيما يمرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسلات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

---

١ - انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ - ٢١٠ من ترجمة اميل برييه ( بالفرنسية ) .

الى الانخراط والمشاهدة والروى الفاضلة الواضحة والاستغراق في « الواحد »  
والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى ا

#### ٤ - الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له  
حرية العمل والتمتع ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجن للنفس . فهو أصل شقاها على هذه الارض  
وأصل نقائصها وشرورها . ولذلك فلن يقر لها قرار حتى تتخلص منه  
وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ،  
فلا بد لها أولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية  
والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرج في مقامات  
السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره  
بذاته ويصاب بما يشبه الصعق والحق ، فيفقد نعمته وتشخصه وتسقط  
عنه جميع الأغيار ويفى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتمحي  
صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يمحبه صحو ، والفناء يعقبه بقاء ،  
ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصعق ويزول  
الحق وتحل الطمانينة وتنزل السكينة . فما هنا يحس السالك بحضور مع  
الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنه في شيء ، بل يحس انه  
قد صار وإياه شيئاً واحداً واتحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال  
الاتحاد يأتي بعد مقامات السلوك ، كالخطفة ترد ثم تزول ، لا كسحب روق  
تومض ثم تخمد . وهي حالات نادرة - لا يعرفها إلا ذووها وهم من النادرة  
بمكان ، كما ان هـ : الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين  
وأمنز - العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية  
تلميذه فرقوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

## ٥ - العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطفين عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ؛ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام . انه سلب محض ، ولا تعينٌ صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة متحدٌ من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّى وتتردّى حتى أضناها البعاد واستنفدت آخر صباية فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخساء وكيف لا يقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كمال فانما هو انكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه . ومعنى ١١٠ ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطيايف من الخير . فلئن ندد افلوطين بالعالم المحسوس إلا انه لا يمدده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا « اقتضى عداؤه للنصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم وإناداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل



ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر لله وولد العناية الإلهية ؟ حسب ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بمدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلوطين انما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكل " عضوي " متأسك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لعناية موضوع لفرض . وهكذا تتقلب فلسفة افلوطين الى نظرية متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنمى النفوس وتغذيها بالأمل وحسن المعبى . فاذا لم يكن العالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلننعم العالم !

#### خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينها سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الأدنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الاعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل - فتكون كل مرتبة اسنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية - حتى يجبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة الى المعلوم ومن المعلوم الى العلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن  
« الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال  
والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها  
من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله  
وكال كله وفور كله !

كذلك تمثل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف  
فيه افلوطين سير الوجود من « الاول » الى « العقل » ومن « العقل » الى  
« النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه  
افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها به .  
فالطريق الأول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من  
الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة - اذا صح التعبير -  
وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً  
في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان  
ينطوي في مجلته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه .  
وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ،  
حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها . « فالأول »  
يحتوي كل شيء لأن الأدنى حاضراً في الأعلى : فالجسم في « النفس »  
و« النفس » في « العقل » و« العقل » في « الأول » و« الواحد » في كل مكان ،  
موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية  
وتتذوق بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلاني  
والاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو  
مسيحي بالمشاعر والنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من أسطره تقريباً . وما أكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة  
هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغفل استاذة افلاطون  
في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . وبهم جميعاً اخذت  
الهوة القائمة بين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان  
يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابة  
الف عام او تزيد !





القِسْمُ الثَّالِثُ

الفلسفة الإسلامية



## ١ حركة محمد وأبعادها الخطيرة في التاريخ والحضارة

يدين الفكر الإسلامي يحملته حركة محمد عليه السلام . فلولا هذه الحركة لما وُجد الفكر الإسلامي ولا اتخذ التاريخ العالمي مجرى آخر . وهذه الحركة ليست حركة دينية بحتة ، وإلا لكان لنا مندوحة عن ذكرها هنا ، وإنما هي حركة حضارية أيضاً طبعته كل ما ظهر في العالم الإسلامي من آراء ومذاهب بطابعها . وكما يشير المهرات الذي يشق الأرض الغبار من حوله ويقلبها رأساً على عقب كذلك أثار الإسلام عقول العرب وأفئدتهم وقلب أوضاع المنطقة رأساً على عقب . فاعتناق العرب للإسلام لا يدل على مجرد القضاء على قليل من العادات والأعراف التي كانت شائعة بينهم ، وإنما كان إنقلاباً شاملاً لمثل الحياة التي كانت شائعة من قبل وتبدلاً عميقاً في المفاهيم والغايات وقيم الأشياء . فقد كان ظهور الإسلام حدثاً عالمياً ضخماً ترتبت عليه نتائج هائلة لم تقف عند الحدود الجغرافية للبلاد التي شهدت بواديه الأولى ، بل لقد تجاوزت هذه الحدود إلى ما وراءها واستمرت تفاعلاتها الفكرية والروحية تنتقل من بلد إلى بلد ومن أفق إلى أفق ومن عصر إلى عصر حتى فوضت نفسها على تطور الحضارة العالمية وأصبحت إحدى الظواهر الأساسية لتطور الحياة والمجتمع .

لذلك كان لا بد لمن يتصدى لدراسة الفلسفة الإسلامية من فهم الإسلام لأنها تأثرت به في مشاكلها وغاياتها وأهدافها كما لا بد من إلمامة خاطفة بصاحب الدعوة وبالكاتب الذي جاء به اقاماً للدراسة واستيفاءً للموضوع من جميع أطرافه ولنعيش في مركز هذه الحركة ونستطلع طُلُوعها .

هو نبي العرب والمسلمين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم من قبيلة قريش . وُلِدَ بمكة سنة ٥٧٠ ميلادية ، اي بعد خمس سنوات من وفاة جوستينيان الأول ملك الروم . ولم يكن احد يحلم في ذلك الوقت أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون البدو من أتباع محمد قد غزوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا وفتحوا جميع بلاد فارس واستولوا على مصر ومعظم شمال افريقيا ، ثم ولوا وجوههم شطر الأندلس . والحق ان ذلك الحدث الجلل الذي تخضعت عنه جزيرة العرب في أواخر القرن السادس من الميلاد والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر الابيض المتوسط ونشرُ دينها الجديد فيه ، هو ظاهرة فريدة من أعجب ظواهر التاريخ القديم والحديث .

كانت بلاد العرب عندما بدأ محمد دعوته صحراء جدهاء تسكنها قبائل من عبدة الاوثان ، قليل عديدها ، متفرقة كلمتها . ومع انه من أبوين وثنيين فقد سما الى عبادة إله واحد قال انه هو فاطر السموات والارض خالق كل شيء واليه المصير . حتى ان اعظم فلاسفة اليونان لم يستطيعوا الوصول الى فكرة هذا الإله الذي نجده في القرآن ، وهو إله فعّال لما يريد يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . انه خالق كل شيء واليه المصير . ولبت محمد في قومه بمكة ثلاثة عشر عاماً وعشرة أعوام بالمدينة يثرب يدعو الى عبادة الله وتوحيده وتحطيم الأصنام والطمع في دين قريش وتسفيه أحلامهم والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد لا مبرر لها إلا قِدَمُها وإلْفُ الناس لها واعتيادهم عليها . وهكذا أخذ محمد على نفسه



ان يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألفت به برائن الجهل في حرارة الجو وجذب الصحراء . وقصد نجح في تحقيق هذا الغرض بعد صعوبات ومشاق لا نظير لها ، نجاحاً لا يدانيه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله . وقلّ ان نجد انساناً غيره حقق في حياته كل ما كان يحلم به . وفي سنة ٦٣٠ م . أي بعد عشر سنوات من هجرته الى المدينة ، توفي قرير العين ناعم البال مرتاح الضمير ، لأن دعوته قد ظهرت وتعاليمه قد انتشرت وأفكاره قد عمت . فضلاً عن انه أحيا شعباً ، ووحد أمة ، ووضع نواة لامبراطورية عظيمة لم تقرب عنها الشمس أجيالاً طويلة وعصوراً مديدة .

لقد استطاع محمد ان يؤلف بين أتباعه المؤمنين برسائله و يكون عقولهم ويشكل أخلاقهم ويسمو بحياتهم الدنيوية القصيرة فيجعل منها مسرحية أبدية .

فقد وضع لهم نظاماً للحياة الإنسانية فيه العقيدة وفيه التشريع وفيه الاخلاق . فأرضى عقولهم وأفهامهم وامتزج بقلوبهم وأرواحهم امتزاجاً أنسام الدنيا هنية فأقبلوا على هذا النظام يستلهمونه ويسترشدونه ويبصرون الدنيا على هداة ، ثم انتشروا في أرجاء الأرض كما ينتشر شمع الشمس يبشرون فيها برسالة الاسلام وقيمون فيها حدوده ، ويطمسون معالم الامبراطوريات بما كان فيها من أبهة وعظمة وجلال وجبروت وطفيان . وهكذا مضى الاسلام في فتح مادي وروحي لا يضارعه اي فتح في التاريخ البشري ، على حد تعبير روم لاندو ( Rom Landau ) <sup>(١)</sup> . فلم يكن أولئك العرب قطاع طرق او قتلة كما يصورهم بعض المؤرخين الحاقدين . فقد كان سلاحهم القلم والكتاب لا السيف ، وكانت فتوحاتهم فتوحات ثقافية روحية أدت الى

تكوين رقعة حضارية جديدة للأمة العربية ، لا ال تكوين رقعة مكانية جديدة فحسب . فقد أحسوا بعمق وإيمان انهم حملة رسالة وأنهم لم يخرجوا لمجرد الفتح والغنيمة . انهم لم يتوسعوا للتوسع ولا فتحوا البلاد للسيطرة والاستعباد ، بل ليؤدوا واجباً دينياً كله حق وهداية ورحمة وعدل وبذل ، أراقوا من أجله دماءهم وأقبلوا عليه بكل معاني وجودهم ومنتهى مشاعرهم وأحاسيسهم . وإذا كان فيهم من ابتعد عن السنن القويمة او غلب على أغراضه أهداف غير إسلامية فإنما جريرته على نفسه لأن هذا ليس من مقاصد الإسلام .



هذا وقد نشأ محمد امياً اذ يبدو ان أحداً لم يُعنى بتعليمه القراءة والكتابة ، فلم تكن لهذه الميزة قيمة كبيرة عند العرب في ذلك الوقت ، لا سيما وان المدارس لم تكن معروفة آنذاك ، فضلاً عن ان الفقر لم يكن ليسمح له بان يستأجر من يعلمه القراءة والكتابة من بين القلائل الذين كانوا يعرفونها والذين لم يكن عددهم ليزيد على السبعة عشر .

وليس لمحمد بحكم العقيدة الإسلامية اي صفة تخرجه عن كونه انساناً . فهو رجل له تفكير الانسان ورغبته وشهوته وجبه وبغضه وسعادته وشقاؤه وأخطاؤه . وحينما اراد القرآن ان يصفه للمؤمنين امره ان يقول : « قل إنما انا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما ألهمك إله واحد » « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟ » وما ذلك إلا تخافة ان يُنسب الى الألوهية . وقد كان بعض المؤمنين يرى فيه صفات إلهية فيقبلون كل ما يرى ويصنع كما يتقبلون الوحي فيردم رداً جيلاً ويقول لهم انه بشر يخطئ ويصيب ويطلب منهم ان يصححوا اخطاءه ، فلا عصمة له الا في قضايا الوحي فقط .

ومع ان محمداً أمي فقد خلف كتاباً لا يزال قطاع كبير هائل من أهل الأرض ينظرون اليه على انه نبراس كل علم ، وحكمة وفلسفة ، الا وهو القرآن . فالقرآن كتاب ديني مذهبي وائر أدبي رائع بلغ الذروة من الفصاحة والبيان . لذلك كان اشد الكتب استعصاء على الترجمة وقابلية لها . وليس ذلك لصعوبة اسلوبه ووعورة الفاظه وخفاء معانيه ، وانما سبب ذلك بلوغ اسلوبه في اللغة العربية حد الكمال وغاية الإتقان ، مما يجعل المتصدي لترجمته الى اي لغة اخرى مقصراً في ادائه مهما أوتي من القدرة والتمكن . ان الكلمات مرصوفة فيه رصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب في النفس تجاوب الاصداء في الوادي الفسيح فتكشف للبصيرة عن آفاق بعيدة كبرى وتخلق في الفكر حاسة تسمو به فوق هذا العالم . فما في اسلوبه من قوة ومتانة ، وما في تعبيره من القدرة على إيصال المعاني عن أقرب طريق ، وما في تشبيهاته والصور التي ترسمها من وضوح ، وما في الإحساسات التي تثيرها من عمق ، وما في القصص التي مروها من روعة - كل اولئك يجعل من المستعصي نقله الى اي لغة ، فلا تستطيع الترجمة مهما بلغت من قوة الإتقان ان تحتفظ بإيقاع السور الموسيقي الامر ، ولا يستطيع الغربي ان يدرك شيئاً من روعة كلمات القرآن وقوتها ما لم يكن متمكناً من اللغة العربية وآدابها فيستمع الى مقاطع منه مرتلة بلغته الاصلية .

ان كل آية من القرآن موضوعة لفرض وتؤدي الى غاية . فهي إما ان تقرر عقيدة او تأمر بصلاة او تسنّ قانوناً او تندّد بعمد او تبشر بنصر او تنظم عبادة او تنصّ على مبدأ او تعلم حكمة او تمنع عادة او تروي قصة او تدعو الى موعظة او تحضّ على قتال . وفيه صور شتى من المعنويات المتجسدة والأمثال المضروبة والرموز الملمّنة . فهو يصوّر البخل والشحّ والتهرب من زكاة الاموال ومؤامرة الأغنياء لأكل حقوق الفقراء صوراً جميلة معبرة أجهل ما يكون التعبير وأروع ما يكون المثل ،

للترهيب والترغيب . وكذلك يصور المعاصي تصويراً متجسداً متحركاً  
تنخلع له القلوب وترتاع له الأفتدة في فيلم سريع خاطف معبر في  
جبروت وعظمة .

وحسب القرآن فخرأ ان اللغة العربية اصيحت به لغة حضارة وبه  
ايضاً استقبلت الامة العربية عهداً جديداً لا شبه له إلا عصر النهضة في  
اوروبا . فقد تغلغت لغة القرآن في أفكار الناس وعقائدهم ، وظلّ العالم  
المتمدن بعد الفتوحات الاسلامية يفكر بمقليات القرآن ويكتب بقله  
ويؤلف بلسانه ، فكان المفكرون والعلماء والفلاسفة في ايران وتركستان  
وأفغانستان والهند والأندلس وصقلية ، فضلاً عن شمال افريقيا وبلاد الشام  
والعراق ، لا يؤلفون كتاباً له شأن إلا باللغة العربية ، كما كانت هذه اللغة  
أداة لكل ما يُنقل من علوم الفرس والهند واليونان .

والقرآن ليس كتاباً فلسفياً ، فلم تكن الفلسفة بمعناها المألوف من قضاياها  
التي يُعنى بها ، وإنما قضيت الاساسية ان يمرر عقل الانسان وتفكيره  
ويحطم الأغلال المتراكمة الموروثة عن الأجيال الماضية والتي عزلت العقل  
عن تفكيره والقلب عن إحساسه . فهو يخاطب العقل ويدعوه الى التأمل  
والتفكير كما يخاطب القلب والضمير والوجدان ويهزّ المشاعر والإحساس .  
جاء القرآن ينبّه العقل من سباته ويمجّده ويدعوه الى التفكير في خلق  
السموات والارض ، والإيمان بإله واحد فاعل خالق مختار ، على سبيل  
الاستدلال الضروري من الاثر على المؤثر ومن الإتيان والنظام والتدبير على  
المنظم المدير المتقن .

اجل ان القرآن يقدس العقل الحر والتفكير الجريء وينمى على  
التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة ، فقد انكر على القوم محاكمتهم  
آباءهم فيها بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين ، وجادلهم بالتي هي احسن .  
وكم اشاد القرآن بالحكمة ولفظ انظارهم الى احداث العالم وحشهم على

التفكير فيها . وبذلك فقد تبلورت الحقيقة الانسانية عند العرب وعاد اليها اعتبارها بعد أن قضى القرآن على الأسباب والعوامل التي جمّدت روح الخلق والابداع عندهم . لقد اكد القرآن وحدة الله وكرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات . . وسيخون لذلك ثلة نتائج خطيرة بعيدة المدى في تاريخ الفكر الاسلامي خاصة والفكر الانساني عامة .

والقرآن يدعو الى اسهل العقائد واقلها غموضاً وابعدّها عن التقيد بالمراسم والطقوس واكثرها تحمّراً من تومئة والكهنة . فقد ابطال القرآن سلطان الأسبار والرهبان والوسطاء بين العبد والرب ، ولم يفرض على الانسان قرباناً يسمى به الى المحراب بشفاعة من ولي او متسلط او صاحب قداسة مطاعة . فلا ترجمان بين الله وعباده يملك التحريم والتحليل والفقران ويقضي بالحرمان او بالنجاة . فالخطاب في القرآن انما يتجه الى عقل الانسان حرّاً طليقاً من سلطان الهياكل والمماريب وسلطان كهانها وسدنتها . وكل هذا من شأنه ان ينمي في الفرد الاحساس بالمسؤولية ويفتح لضميره منفذاً واسعاً الى الألوهية يربطه بها ربطاً مباشراً محكماً يرفع كل حَجَرٍ على وجدانه وتفكيره ويقيم له صومعة في اعماق نفسه لا حدود لها غير حدود الكون بما وسع من سموات وارضين .

والقرآن ايضاً يبعث في النفوس السليمة مشاعر القوة والعزة والكرامة ، فليس بين الكتب التي توصف بالقداسة وتُنسب الى السماء كتاب كالقرآن يدعو اتباعه على الدوام الى ان يكونوا اعزة اقوياء . ولم يفلح في هذه الدعوة كتاب آخر كما افلح القرآن . لقد علم القرآن اتباعه ان يواجهوا الحياة بواقعية ورباطة جأش لا مثيل لهما في الأديان الاخرى وحشهم على الاقبال عليها والزهد بها في آن واحد في توازن مدھش لا تقريظ فيه ولا افراط شعاره ، ما اعظم الدين والدنيا اذا اجتماعا ! . . وبمشهم الى التوسع الحثير الكريم توسعاً كان اعجب ما شهده التاريخ كله .

وإذا لم يكن القرآن كتاباً فلسفياً فليس معنى ذلك انه لم يكن ذا أثر فعال حاسم في تطور التفكير الفلسفي . ان القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة ... على نحو ما نجد في كتب الفلاسفة . تحته يصوي في نفس الوقت على طائفة من الافكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة ... ان لم تكن فلسفيه بل على الاصطلاح هي فمن الممكن جداً ان توجه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان لينتجه اليها لولا القرآن . فكل مفكر ، وكل عالم ، وكل فاعل ، ... حسب مسأله ففكر في كل ما يقول ويكتب . ومن هنا فان القرآن سيكون محوراً لحركات شتى . فهو بمثابة المولد الكهربائي الذي يحرك ويشير النشاط . لقد كان العمود الفقري للأمة الاسلامية كلها . فكل عناية المسلمين كانت متجهة اليه حفظاً له ومحافظة عليه وتطبيقاً لتعاليمه ، فقد درسوه جملة جملة ، وكلمة كلمة ، وفي بعض الاحيان ، حرفاً حرفاً ، بغيرة وتقوى وورع لا نظير لها بين المنقبين في النصوص الدينية ، فأعد هذا التحليل نفوسهم لتمرينات المناطق وتحليلات الفلاسفة وبراهينهم . في ظله نشأت العلوم الاسلامية المتنوعة ومن اجله قامت . فقد شغلت الدراسات القرآنية العالم الاسلامي من اقاصه الى اقاصه وكانت علوم القرآن اول تأليف في الاسلام . فعنه - لا عن المذاهب الفلسفية - صدرت كل فرقة ، وفي سبيل فهمه قام كل مذهب . انه كالساق قامت عليه الفروع وامتدت الاغصان ، او كالشمس دارت من حولها الكواكب .

هذا والقرآن لم يفهم فهماً جيداً من قبل العرب جميعاً رغم انه قد جاء بلغتهم . إذ يشترط فيمن يتصدى لتفسيره اشياء كثيرة لا تتوفر لكل انسان . فأولاً يجب التمكن في اللغة وآدابها ومعرفة عادات العرب في اقوالهم وافعالهم معرفة واسعة . كذلك يجب معرفة ما يسمى بأسباب النزول ، اي المناسبات التي وردت فيها الآيات والأسباب التي دعت

اليها ، اذ ان القرآن « نزل منجماً » على حد التعبير الاسلامي ، اي على سببت استمرت ثلاثاً وعشرين سنة هي عمر الدعوة الاسلامية . ويُشترط ايضاً فيمن يريد تفسير القرآن معرفة الناسخ والمنسوخ . ففي القرآن آيات 'نقرأ ولا 'نعمل بها منسوخة بآيات اخرى ابطلتها . ذلك بأن القرآن لم يبحث عادات العرب القبيحة دفعة واحدة بل عمد الى التدرج في الأمر والنهي بحسب امكانيات العرب وحاجات الدعوة وما يطرأ على المجتمع الجديد من ظروف وأحوال . فقد اباح القرآن - وبتعبير ادق اضطر الى ان يبيع - اشياء في اوائل عهد الدعوة لم يلبث ان ان حرّصها بعد تمكّن الدين في النفوس . فاذا لم يكن دارس القرآن على علم بالناسخ والمنسوخ اخطأ في فهم اصول العقيدة فضلاً عن الفروع . وهناك من يشترط لفهم القرآن ايضاً الاحاطة بالعلوم الحديثة والرسوخ فيها لانه لا يخالو من الاشارة الى بعض ظواهر الطبيعة والتنبيه على بعض الحقائق التي لم تكن معروفة في المصور القديمة .

وما يزيد في صعوبة فهم القرآن اخيراً اننا نجد فيه نوعين من الآيات ، ففي القرآن آيات بينات تؤلف القسم الأكبر منه ، وأخر متشابهات ، وهي قليلة العدد نسبياً . والقرآن نفسه يعترف بذلك : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » . ففيه مثلاً آيات يفيد ظاهرها الجبر : « والله خلقكم وما تعملون » وما تشاؤون إلا ان يشاء الله » وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » « انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » وهو أعلم بالهتدين » الخ . وهناك آيات اخرى يفيد ظاهرها الاختيار : « كل امرئ بما كسب رهين » « ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت أيديكم » « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفوراً» . كذلك يجد المرء فيه آيات تؤكد التنزيه المطلق لله : « ليس كمثل شيء » ، « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . لكنه يجد أيضاً في مقابقتها آيات ربما تشعر بالتشبيه والتجسيم : « الرحمن على العرش استوى » ، « يد الله فوق أيديهم » ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » الخ .

وليس لنا ان نأسف لوجود هذه الصعوبات وأمثالها في القرآن ، بل يجب ان نفتبط بها . فلقد كانت في الحقيقة نعمة على التفكير الاسلامي ، لأنها بتعديتها العقول والأفهام ستكون تربة خصبة جداً مؤاتية للخلق والابتكار ، لأن العقل أشد ما ينشط في الصعوبات والمعضلات والغوامض ، ولا سيما اذا كان ذلك في مجتمع صحي سليم . وهكذا فسيكون للقرآن تأثير وأي تأثير في توجيه التفكير في بلاد الاسلام وسيكون منطلقاً لحركات عقلية جديدة هي وليدة القرآن والتفكير في القرآن والرغبة في فهم صعوبات القرآن ، وإزالة ما عسى ان يكون فيه من غموض وإبهام ، كيف لا وهو بحكم العقيدة الاسلامية كلام الله ، والله لا يتناقض ولا يمكن ان يكون في كلامه اختلاف « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » . وهذه الحركات العقلية الجديدة ستكون مدينة في الدرجة الاولى وقبل كل شيء - لا لليونان ولا للسريان ولا للمرجين محترفين - بل لاتنفاضة محمد ، وهذه الانتفاضة وحدها . فالأمم انما تنمو من باطن كشأن الكائن الحي لا كالبلوريات والأجسام الجامدة التي تتكون بالتراكم والترشّب من خارج .

والقرآن يتطلب من أتباعه الإيمان بآله واحد لا شريك له والخضوع لإرادته والاسلام له . ويجب ألا نفهم من ذلك الخضوع خضوع المبيد ، وإنما يجب ان نفهم منه انقياد الذات انقياداً حراً كله ثقة وإيمان . ولقد أطلق النبي على هذا الانقياد الإرادي كلمة ( إسلام ) . ويقول عليه السلام



بهذا الصدد انه أمر ان يكون اول الخاضعين لإرادة الله والمسلمين له . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ، ان الخضوع المطلوب في الإسلام إنما هو ان يخضع المرء لله وحده لا لأحد غيره ، لأن الإسلام يفرق بين الخضوع لله والخضوع للبشر ، وينظر إلى هذا الخضوع الأخير على انه ضرب من الشرك يجب الاحتراز منه .

وليس الإسلام مجرد مجموعة من العقائد والعبادات والأخلاقيات ، انه نظام شامل للحياة وأصول الحكم وقوانين المعاملات والحقوق الدولية وترقية خيرة لطاقات الانسان ووجدانه ، انه دين ودولة وفلسفة في الحياة .

ولقد اقام محمد هذا النظام الشامل على ما كان هناك من خواء روحي يمانيه اناس انهكهم الفقر وأضنام الشقاق والنزاع ، فلبجأ الى خيالهم وإلى مخاوفهم ومشاعرهم وخاطبهم على قدر عقولهم ، وبعث فيهم إيماناً وأملأ حسب اليهم الموت وجعله أمراً مألوفاً لديهم ، واقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً سهلاً واضحاً قوياً وصرحاً خلقياً قوامه البسالة ، والعزة القومية والمساواة . فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالقوى ، وليس بين الأخوين رجحان لغير ذي عمل راجح في ميزان الخير والصلاح ، والمسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسمى بذمتهم ادنام ، وهم يد على من سواهم . فكان الفقير منهم - فضلاً عن الغني - يسير فخوراً معترفاً بأنه ابن الأمة العظيمة ، وكان في قرارة نفسه يعد ذاته واحداً من سادة العالم وحكامه . فكيف لا ينتفض انسان كهذا الانسان .

ان العرب ينفردون بميزة لم تتوفر لغيرهم هي ان يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية ، ولعل الأدق ان نقول : كانت هذه الرسالة تمييزاً عن تلك اليقظة . فالاسلام هو بحق خير مفسح عن يقظة العرب ونهضتهم . لقد جاء بلفتهم ولبى حاجات بيتهم ووحد شخصيتهم واصطبغ بمبقرتهم

وامتزج بتاريخهم ودمج فيهم اللفظ بالشعور والفكر ، والتأمل بالعمل . فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومثل . ولهذا استطاع محمد في جيل واحد من الزمان ان ينتصر في مئة معركة ، وفي قرن واحد ان ينشئ دولة عظيمة ، وان يبقى الى يومنا هذا قوة مؤثرة في سير الأحداث ومصير الانسانية ، وان في هذا الانتصار المجيب لعظمة لا تقل عما نجاهه في قصص ابطال الملاحم وصناع الخوارق ! ولو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام أو عليه ونظر الى الامور نظراً موضوعياً خالصاً - وهو امر صعب ولكنه ليس مستحيلاً - لأدرك ان الاسلام كان مبعث نهضة فكرية عظمى شاركت في تجربة البشر الفلسفية والعلمية والحضارية مشاركة إيجابية فعالة واسهمت في تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس . وكذلك لو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام او عليه لتحقيق ان العصر الذي ظهرت فيه هذه الثورة كان من اغنى عصور التاريخ في شرف النفس والضمير وفي المشاعر الحية الخلصة . فلا يحوز لأحد ان يتحدث عن الرقي الإنساني دون ان يذكر الإسلام ، بينا هو يذكر الاغريقية والرومانية واليهودية والمسيحية وحق البوذية ، ويقف عند ذلك . فاذا تحدث عن الإسلام فانما يتحدث عنه حينئذ باعتباراه دين النكاح والطلاق وتعدد الزوجات وغير ذلك من السخافات والترهات التي لا يدل التعلق بها إلا على السطحية والضعالة والمجز عن الفوص على المعاني والنفاذ الى الأعماق .

وما كان الإسلام ليصبح احد اديان العالم الكبرى - وبسرعة مذهلة - لو لم يتمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ولكل مكانة وقدرة ومزاج . انه ذو صلة عميقة بتشعب الإنسانية الذي لا حدود له ، وكان ينقل الى معتقيه الجدد حقوقاً متساوية مع حقوق الفاتحين . وهو يعرض نفسه بلا اكراه على جميع الافراد والطبقات والامم

فلم يكن كالدين اليهودي مقصوراً على شعب بعينه أو على الأحرار في أمة بعينها ، كما كانت الشرائع الرسمية في روما وبلاد اليونان في الماضي وكما هو الحال اليوم في بلاد الهند ، فهو إذ ينظر الى الناس جميعاً بحسب اعمالهم لا بحسب انسابهم وطبقاتهم يَكُنّ المساواة التامة الاساسية بين جميع بني الإنسان . وقد وهب البائسين والمعذبين والمحرومين والضعفاء فضيلة الرحمة التي لم يكن لهم بها عهد من قبل ، كما وهبهم العزة والكرامة التي ترفع قدرهم ، وأضاء حياتهم بما يبعث فيهم من أمل في نيل رضوان الله . وواجب على الأغنياء مساعدة الفقراء وجعل في اموالهم حقاً معلوماً للساكنين والمحرومين ، فلا يملك المسلم حق التصرف المطلق في ملكه ، بل عليه ان يؤدي حساباً للجماعة كي يحترم حقوق الله ، ووعد حتى اولئك الذين ذهبوا في المعاصي الى حد الشطط بالعفو عنهم ونهاهم عن ان يقتطوا من رحمة الله . واما العقول التي اقلقها طول البحث في المشاكل المعقدة كمشكلة أصل الحياة ومصير الانسان و... فقد جاءهم بمجموعة من العقائد اليسيرة التي توافق العقل السليم والبعيدة عن تعقيد الفلسفة ، بحيث تستطيع اكثر النفوس سذاجة ان تجد فيها الراحة والعزاء . وعمد الى الفراغ الخلقى والخيلاء الروحي الذي خلفته الوثنية المتحضرة ، والى العالم الذي انهكته القوة والوحشية والظلم ، فجاءهما بالآمال والمزائم والمثل العليا وبالاحلام ايضاً . نحن لا ننكر ان كثيراً من الحكام المسلمين قد خاصصوا واغتصبوا واستبدوا وألبسوا مطامعهم لباس الدين ، ولكن ذلك ليس من مقاصد الاسلام ، بل لمل ذلك قد عاق انتشار الاسلام ، او على الأقل كان من اشد عوامل الإنشقاق فيه .

ويجب على كل مسلم ان ينتقد من شاء وما شاء ، لا حباً بالنقد بل لينتظم شأن الناس ويعم التفاهم بينهم . فكل مسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكون استبداد ولا تكون أثره . بل ان الاسلام ليجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن

المشكر معياراً لخير الامم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » . وقد لعن اليهود إذ اضاعوا هذا المبدأ فقال : « لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون ! » وجعل الانسان في خسر « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

وهكذا ففي فترة قصيرة من حياة انسان انتفضت أمة ولاح مثل أعلى وأنشء دين ، في أرض قفر وواد غير ذي زرع . وقد اكتملت هذه الانتفاضة البذور الأولى لجميع الاتجاهات التي لا بد منها لنظام ثقافي ومذاهب فكرية وحضارة جديدة عديدة ، وستأخذ هذه البذور المباركة في النمو والازدهار تبعاً للعوامل الداخلية التي تضطرم في البيئات الاسلامية المختلفة وبما ينضم اليها من روافد خارجية تغذيها وتغدها بدم جديد . ولن تزال كذلك حتى ترتفع ساقها وتؤتي ثمارها يانعة في صورة مدارس وجامعات تنشط في بغداد والقاهرة وقرطبة وسالرنو الخ .



ومن الدين الى التفلسف إن هي إلا خطوة واحدة ، لا سيما اذا كان ديناً كالاسلام الذي رأيناه كثيفاً بالمعاني ، جياشاً بالقيم والمثل ، متفجراً بالطاقات والخواطر . فالدين أباً كان لا يخلو من بذور التفكير الميتافيزيقي ، او هو - على حد التعبير الجميل لأشبنغلر ( Spengler ) في كتابه ( المحلال الغرب ) - « إنما الدين ميتافيزيقا مُعاشة » <sup>(١)</sup> . فالفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين ، او على أثر الإيمان بالدين ، على ما يذكر دركليم في كتابه

( الصور الاولى للحياة الدينية ) وكما أثبت ذلك أيضاً يبرز في الفصل الأخير من الجزء الأول من كتابه ( فلسفة ) . ويؤيد هذا ما نراه من ان الفلاسفة في الدور الأول من أدوار فلسفتهم إنما يستعملون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ( او التصوف ) . وقد كتب برغسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه القيم ( ينبوع الاخلاق والدين ) .

والواقع ان الحدود غير واضحة بين الفلسفة والدين ، بل هناك تداخل مستمر بينهما ، حتى ليذهب احد فلاسفة الحضارة في الوقت الحاضر الى ان « التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحي تماماً . فالنظرة الكونية الدينية التي تسعى لفهم نفسها فكرياً تصبح فلسفية ، كما هي الحال عند الصينيين والهنود . ومن ناحية اخرى فإن النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت عميقة حقاً ، فإنها تتخذ طابعاً دينياً<sup>(١)</sup> . ويعبر اشفيتسر عن ذلك بطريقة اخرى عندما يربط بين الدين والاخلاق فيقول ان « في كل عبقرية دينية يحيا مفكر اخلاقي ، وكل اخلاقي يتفلسف بعمق حقاً هو صاحب دين على نحو أو آخر<sup>(٢)</sup> » . يضاف إلى ذلك ان كثيراً مما يُعد في عصر من العصور تابعاً للفلسفة قد يعد في عصر آخر تابعاً للدين . والعكس صحيح أيضاً . فمقيدة الخلود التي هي حقيقة فلسفية عند افلاطون إنما تمستّ الى الدين وحقائق الايمان عند الغزالي ، بل ان فكرة الألوهية نفسها التي هي من أهم قضايا التفكير الفلسفي ، لم تكن في الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ويذهب الكثيرون إلى ان الاساطير الدينية والحرافات السحرية ، كانت الأصل في نشأة التفكير الفلسفي .

وهكذا يكون من غير الممكن ان نلغي من قائمة التفكير الفلسفي

١ - ألبرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة ، صفحة ١٣٩ - ١٤٠ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١٣٣ .

تلك الفلسفات التي مزجت بين النظر العقلي والايان الديني ، لأن  
الفيلسوف كثيراً ما يتسلل الى صميم تفكيره العقلي نقثات من الايمان  
الديني تبعت فيه الدفء والحرارة . فالدين في هذه الحالة يتدخل في جهد  
الفيلسوف لفهم معنى الكون وسر الوجود وغاية المصير . فليس في  
استطاعة الفيلسوف ان يستغني عن الدين أو أن يقف منه موقف الحياد ،  
ما دام من شأن الفلسفة ان تعنى بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود  
والفكر والحياة . وبهذه المثابة فان المشكلة الدينية تدخل في صميم  
الدراسة الفلسفية وترفعها وتساعد على تفهم دينامية النشاط البشري نفسه .

وتاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من وشائج لا  
انقسام لها . فاولاً ان فلاسفة كثيرين قاموا من بين رجال الدين ( او  
علماء اللاهوت ) ، فلم يكونوا مفكرين إنمزاليين يحترفون مهنة التفكير  
النظري وحده ، بل لقد كانوا منفتحين على جوانب اخرى من النشاط  
الحضاري . ثم ان كبار الفلاسفة كأفلاطون وارسطو وافلاطين والفارابي  
وابن سينا والغزالي وابن رشد وكنط الخ يعمدون الى ما حققه الوعي  
الديني للانسانية من ضروب التقدم فيقدونها افكاراً وخواطر ويعملون  
منها صرحاً عقلياً شامخ البنيان . واخيراً لقد كان الدين في اكثر الأحيان -  
ان لم يكن دائماً - متسلطاً على النزوع الميتافيزيقي لدى الانسان جاثماً  
فوقه ، فكان من نتيجة ذلك ان ظل هذا النزوع اسيراً لبعض المعتقدات  
الدينية الشعبية ؛ وهذا ما يفسر لنا تعثر الفلسفة وتأخرها والحروب التي  
قامت بينها وبين الدين ، ولن يتسنى لها ان تتقدم ما لم تتحرر - الى  
حد ما - من تلك المعتقدات التي يراد للفلسفة ان تُسخر لها وتتجرده  
للدفاع عنها والسير في ركابها . وقد قلنا « الى حد ما » لان القطيعة  
غير ممكنة بين الفلسفة والدين كما اسلفنا ولأن ( فلسفة الدين ) لا تزال  
حتى في ايامنا هذه جزءاً لا يتجزأ من التفكير الفلسفي العام ، ولنا في  
برغسون وشيلر وستياغا ووليم جيمس اكبر شاهد وأعظم برهان .

واذا كان للدين كل هذه الأهمية ، وإذا كان الاسلام قد هباً للعرب الحوافز التي لا بد منها لتفجير العقول بالطاقة الكافية لوضعهم في طريق التفكير الفلسفي ، وإذا كان القرآن فيه من الصعوبات ما يتحدى التفكير المعادي فضلاً عن التفكير الذي ينزع به الفضول منازع الشطط ؛ وإذا كانت الخلافات والمنازعات التي أعقبت موت النبي عليه السلام قد أثارَت من المشاكل ما لا حصر له ، منها الديني ومنها العقلي ومنها الاقتصادي ومنها السياسي والأخلاقي والعسكري الخ ؛ وأخيراً إذا كان الاجتهاد في الرأي وطلب العلم والتفكير في خلق السموات والارض فريضة على كل مسلم ومسلمة - أقول إذا كان الحدث العظيم الذي تمخضت عنه الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع لليلاد مشحوناً بكل هذه الطاقات فلا نستغرب تلك الانتفاضة الهائلة التي نقلت العرب من جزيرتهم وهزّت أقطار آسيا وأفريقيا وأوروبا ...



ثم ان ملكات الانسان الشعورية واللاشعورية مترابطة متماسكة يفتقر بعضها الى بعض ولا يغني بعضها عن بعض ، وهي تتآزر جميعاً للقيام بالعمل الواحد وتتجند للوصول الى هدف واحد ، حتى ان كل فاعلية يقوم بها الإنسان تتطلب نشاطه كله . فالإنسان لكي يدرك أقل ملامح الوجود ويفهم أحقر الموجودات يحب ان يتوفر فيه خيال الشاعر ، وإيمان النبي ، وتجربة العالم ، وإرادة الأخلاقي ، وتأمل الفيلسوف ، ودقة المنطقي ، وتحليل الرياضي ، وإلهام المتصوف ، وإخلاص العاشق ، ودأب المتمبّد ، وخضوع المطيع .

ففي الإنسان فاعلية مستمرة من التنظيم تشمل مجال الشعور وما تحت الشعور وتسهم في كل وجه من وجوه النشاط الإنساني ، عقلياً كلن او غير عقلي ، إسهامها في وجوه فاعلياته الاخرى . وهذه الفاعلية النشطة

تأثر بشاغلنا واهتماماتنا واستعداداتنا ، فتجمع بنا الى هذه الجهة او تلك تبعاً لما يثيرنا او وفقاً لما نحن 'مهيأون' له ، حتى ليخيل لنا ان النشاط الواحد لا يتطلب منا اكثر من عامل واحد ، وما درينا ان عوامل متعددة اشتركت في الفاعلية الواحدة . لكن هذا الاشتراك لم يكن على مستوى واحد ولا على عمق واحد ولا على درجة واحدة ، فكان بعضها أظهر من بعض ، وبعضها أخفى من بعض ، وبعضها فيما بين ذلك ، حتى تشابه الأمر علينا ، فأخذنا المظهر دون الخبر ، وبهرنا الضوء فلم نر الظل ، وحسبنا التعقيد غاية في البساطة .

وهكذا فالوعي الديني لا يختلف في نشأته عن الوعي العقلي ، وان كل لحظة من لحظات التدبُّر العميق يسهم فيها الإنسان ككل . فكلاما ينبثق من وجدان واحد ، ويفتدي بمعايير المعرفة وقيم الحقيقة كاعتقاده بنوازع القلب وأخيلة الروح ، ثم يتخذ بعد ذلك مظاهر شتى ، فيها الديني وفيها الأخلاقي ، وفيها العقلي ، وفيها الجمالي والفني الخ .



يخلص معنا من كل هذا ان جميع امكانيات الفلسفة والعلم والتصوف كانت متوفرة للعرب قبيل اتصالهم بأي لقاح أجنبي ، وبالتالي ان حضارة جديدة على الأبواب . فاللقاح الاجنبى لا يؤتى أكُله في أرض موات . فهذا نبيهم قد انطلق انطلاقته ، وهذا كتابهم فيه من الصعوبات ما يتعدى عقولهم ، وهذا دينهم يوفر المناخ الملائم لمخائر التفكير . فنطق الاشياء يقتضي إذن ان تشهد شبه الجزيرة العربية حركة فكرية لا كالحركات ، وحدثاً حضارياً لا كالأحداث ، وانقلاباً شاملاً في المعايير والمثل والأهداف قل ان تجود بمثله الآباد .



## العوامل الدينية لنشأة الفكر الاسلامي

توفي النبي عليه السلام ولم يستخلف احداً من بعده . فمن يخلفه ويكون  
إمام المسلمين ؟

سؤال هام جداً لا بدّ من الاجابة عنه لأغراض الدين والدنيا .  
فالخليفة هو إمام المسلمين ورئيسهم ، انه يجمع في شخصه السلطتين الدينية  
والزمنية في آن واحد . لذلك ستكون الاجابة عن هذا السؤال معقدة ،  
وستتضارب فيها الآراء وتتعارض ، ولكنها ستلقي جميعاً في ان تجد لها  
دعائم من الدين . فالدين هو مبرر وجود هذه الجماعة .

سؤال يطرح لأول مرة في مجتمع صحي سليم اكتملت له جميع عناصر  
النمو يريد ان يستأنف السير وحده بعد موت زعيمه . ان الصدمة قوية  
حقاً ، ولكن لا خطر على الدعوة بعد الآن ما دام النبي قد ارمى قواعد  
المجتمع الجديد وهياً الاشخاص الذين سيخلفونه ، فقد أنجبت الدعوة كثيراً  
من هؤلاء الاشخاص .

ان المشاكل اذا ثارت في المجتمع السليم المتكامل تنشط له ودفع لعجلته  
وشحن لمواهب افراده وتعبئة لطاقتهم وإمكانياتهم . وهذا كله إيدان

بمولد عقلية جديدة ستمتخض عنها الاحداث . فالمشاكل في هذه الحالة دليل المجتمع الصحي ، انها نبض الحياة فيه ، وكلما اشتد إلحاحها اشتد نبض الحياة . اجل ، ان البيئة الخصبه بالمشاكل هي في نفس الوقت وبنفس المقدار خصبة بالتفكير . نحن لا ننكر ان المشاكل التي ثارت في المجتمع الاسلامي الاول كان لها طابع ديني وسيامي ، فقد جرّت اليها خلافات حول الإمام ( الخليفة ) وشروط الإمامة ومن هو أحق بها وأهلها الخ . لكن هذا لا اهمية له وإنما الذي له كل الاهمية ان كل خلاف من هذا القبيل من شأنه ان يحرك المحتلفين فيه الى محاولة كل فريق تصويب رأيه يجذب نصوص العقيدة اليه وتأويلها بحسب فهمه لها . وهذه الخلافات وإن اعطاها باحث التاريخ الطبيعة الدينية والسياسية فهي من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ، ذات أثر كبير في تغيير مجرى التفكير على تعدد صور وتباين اشكاله ، لأن من المتعذر وضع حد لأثار الحوادث وقصرها على بعض نواحي الحياة دون بعض . والأوصاف التي تُعطى للأحداث بأنها دينية او عقلية او اجتماعية او سياسية او اقتصادية .. انما الغرض منها تنظيم البحوث وتسهيل معالجتها . وعلى كل حال ان الزمان كفيل بعد ذلك بنخلها وتنقيتها وتقريرها من مضمونها الديني وملابساتها السياسية والاجتماعية بقدر الامكان ، فيبقى من كل ذلك شذور كشذور الذهب تنمو وتنمو على قانون خاص ومنطوق مرسوم يصدق قليلا او كثيراً ويتفاوت في دقته بقدر تشابك الحوادث الانسانية وديالكتيكاتها وصعوبة إخضاعها للمعادلات الرياضية . فليس في الامر هنا قانون بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما هي احتمالات تقريبية تتفاوت في رجحانها . ماذا اقول ! حق القوانين الطبيعية اوضحت يُنظر اليها اليوم على انها قوانين احصائية تقريبية ولم تتمد لها صفة الاطلاق والصرامة التي للقوانين الرياضية . بل ان القوانين الرياضية نفسها لئن كانت توصف بالدقة والصرامة فما ذلك إلا لأنها تحليلية لا تأتي مجديدا . انها تعريفات وحدود ، وبتمبير اصطلاحي

أدق ، انها تحصيل حاصل ( Tautologie ) . فاذا كانت الاحتمالية والتقريبية قانون الاشياء الطبيعية ، فأحرى بها ان تكون قانون الشؤون الانسانية .  
حسبنا هذا الاستطراد الذي سنعرض له بتفصيل وافٍ في كتابنا التالي<sup>(١)</sup> ،  
فلنعد إلى ما كنا فيه .

عندما توفي النبي عليه السلام قام النزاع حول خلفه . وكان هذا النزاع أعظم خلاف بين الأمة « إذ ما 'سل' سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما 'سل' على الامامة في كل زمان » كما يقول الشهرستاني<sup>(٢)</sup> . فقال الانصار للهاجرين : « منّا امير ومنكم امير » . واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الانصاري . فاستدركه ابو بكر وعمر في الحال بان حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقبل ان يبدأ الانصار مبايعتهم لسعد مدّ ابو بكر يده الى عمر فبايعه وبايعه الناس وسكنت الفتنة باعجوبة . والحق انبيعة ابي بكر كانت فتنة جرت بسرعة ودون تدبّر ، فمن بايع احداً دوت مشورة المسلمين يجب ان يُقتل معاً<sup>(٣)</sup> .

وانما سكنت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر عن النبي عليه السلام انه قال : « الأئمة من قريش » . ولما عاد ابو بكر الى المسجد ائثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم وابي سفيان وعلي بن ابي طالب الذي كان منهمكاً بتجهيز النبي ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

وقد سار ابو بكر في حكمة سيرة مثالية طيبة لم تدع مجالاً لشكاية شاك او معارضة معارض . فلما احس بدنو اجله أوصى بالخلافة لعمر بن

١ - التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

٢ - الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٤ .

٣ - انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

الخطاب ، فكان كسلفه رعاية لمصالح المسلمين وحذباً عليهم ووفاءً بحقوقهم حتى 'سمي الفاروق' . ولما ائترف عمر على نهايته عين مجلساً يتألف من ستة اعضاء من خيرة الصعابة لانتخاب خلف له ، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان . ولم يحدث في عهد ابي بكر وعمر شيء ذو بال يُفجّر الصراع العقلي الذي يمتد هنا . فكل شيء كان يجري على ما يرام ، لكن الوضع بدأ يتغير على عهد عثمان . فقد كان هناك نفر قليل من المسلمين غير راضين عن استخلاف ابي بكر وعمر ، اذ كانوا يريدون علماً لأنه من آل بيت النبوة . غير أن استقامة الحكم ونزاهته ايام ابي بكر وعمر لم يتركاً لهذا النفر القليل حجة يبررون بها عدم رضام عنها ويثيرون الشكوك حول عدالتها . إلا أن هذه الحجة قد توفرت لهم الآن . فبعد ان اتفق المسلمون «علىبيعة عثمان رضي الله عنه وانتظم الأمر واستمرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خلق وعاملهم بأبسط يد»<sup>(١)</sup> ثارت الفتنة في البلاد لأن اقاربه من بني أمية كان لهم الحكم والسلطان ، فركبوا المهالك وجاروا على المسلمين . وأخذت عليه احداث سببها كلها بنو أمية ، ولم تسكن هذه الفتنة بعد ذلك<sup>(٢)</sup> .

تلك كانت دفعة من المشاكل قامت في مجتمع صحي سليم . يضاف إليها تلك الصدمة التي أحدثتها مصرع عثمان في مشاعر المسلمين ، مما شأنه ان يشحذ الطاقات ويستحث الخطى .

وهاك دفعة اخرى من المشاكل تهز المجتمع الجديد من القواعد وتتوالى سراعاً بما يكفي لقيام المدارس في مذاهب الفكر والعقيدة . لقد كانت الهزات التي تحدثها المشاكل قبل الآن أقل من أن تضع الفكر الاسلامي

١ - الملل والنحل ، ج ١ صفحة ٢٦ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

في طريق اصحاب المدارس . اما الآن فان الهزات ستعقبها هزات وسنرى  
نفسه على يدى لشجر صاعد من ... ..  
على هشيم .

والحق ان المدارس الفكرية في الإسلام إنما تدين لعلّي بن ابي طالب  
وعهده . فإن حال التور وعدم الاستقرار التي يتسم بها المجتمع الإسلامي  
في زمان علي - وهو مجتمع صحي سليم كما تقدم معنا - كان احد العوامل  
الحاسمة التي وضعت المسلمين في طريق قيادة الفكر وأصحاب المذاهب  
وجعلت منهم امة في الطليعة . فالفترة التي امتد فيها حكمه كانت من  
اخطر الفترات التي مرّت بها العالم الإسلامي . ولولا ان المجتمع الذي ثارت  
فيه هذه المشاكل مجتمع صحي سليم لأطيح به بسرعة . لكن المشاكل التي  
ثارت فيه بدلاً من ان تطيح به كانت من أهم عوامل بنائه (١) .

ففي زمان علي كان خروج طلحة والزبير الى مكة ، ثم حل عائشة  
الى البصرة ثم نصب القتال معه ، ويعرف ذلك بحرب الجمل . فأما طلحة  
والزبير فقد رجعا وتابا ، وأما عائشة فكانت محمولة على ما فعلت ثم ثابت  
بعد ذلك ورجعت . ولكن الخلاف الأكبر الذي كانت له ذيول ومضاعفات  
لا تزال حتى اليوم نعم بخيراتها او نتلظى بنارها فإنما هو الخلاف بين  
علي ومعاوية وما نتج عنه من معركة صفين ومخالفة الخوارج وحلهم علياً  
على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الأشعري . « وكذلك  
ظهر في زمانه الغلاة في حقه مثل عبد الله بن سبا وجماعة معه . ومن  
الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة ، وصدق فيه قول النبي ﷺ : يهلك فيك  
اثنان : محب غالٍ ومبغض قاله » (٢) .

---

١ - يجب ان نذكر دائماً ان المشاكل والهزات في المجتمع الصحي السليم عامل تقوية وبناء ،  
ولكنها في المجتمع المتهوى عامل تدمير وتخريب وانهلال .  
٢ - الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٧ .

وهكذا ، فبعد توبة طلحة والزبير وعائشة انتصب معاوية زعيم بني  
 امة مسلحاً . فقد علم على محبة الله . بعد هذا صعد  
 معه وقمة صفين الشهيرة التي لم تسفر عن انتصار احد الخصمين على  
 الآخر ، فحمّل عليّ على التحكيم كما حُمل على قبول ابي موسى  
 الاشعري ممثلاً له ، وهو رجل فيه غفلة فضلاً عن انه رجل هين ليس  
 يمنح المسلم بأي ثمن ، لأن اتباع علي كانوا قد سمعوا القتال . لقد كان عليّ  
 يريد عبد الله بن عباس ممثلاً له ، فهو كفؤ لمعرو بن العاص داهية  
 العرب يمثل معاوية . فسارت الأمور على غير ما يرجو عليّ لغفلة ابي  
 موسى ودهاء عمرو ، فأزيح عليّ عن الخلافة وقتل بعد ذلك بقليل كما  
 هو معروف .

وقد كان هذا التحكيم وبالاً على عليّ ، فبه فقد طائفة من خاصة  
 اتباعه . فهو بحكم الشرع امير المؤمنين وخليفة المسلمين ، لا ريب في  
 ذلك ، فكيف قبل بالتحكيم ؟ ان مجرد قبوله به يثير الشك في شرعية  
 حكمه ، فلم يمد له حق في خلافة المسلمين . وهؤلاء المنشقون الذين  
 خرجوا عليه بعد ان كانوا أشد الناس اخلاصاً له ومنافحة عنه وتعلقاً  
 به هم الخوارج ، ويقال لهم النواصب ، جمع ناصبي ، وهو الغالي في  
 بغض علي بن ابي طالب ، وهم اول فرقة في الاسلام .

وللخوارج اهمية كبيرة جداً في تطور الفكر الاسلامي . وهم طوائف  
 كثيرة تختلف فيما بينها في بعض التفاصيل ، لكن يجمعهم القول بالتبري  
 من عثمان وعليّ ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ويكفرون اصحاب  
 الكبائر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً وواجباً<sup>(١)</sup> .

منهم المحكمة الأولى ، وم الذين كان خروجهم في الزمن الأول حين جرى امر التحكيم . وقد جوتوا ان تكون الامامة ( الخلافة ) في غير قریش ، بل لقد جوتوا الا يكون في العالم إمام أصلاً ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً<sup>(١)</sup> .

ومنهم الازارقة ، اصحاب ابي راشد نافع بن الأزرق ( المتوفي سنة ٦٠ هجرية ) . فما يذهبون إليه مما يهنا هنا تحريم التقية في القول والعمل وإكفار من جوت الكباثر والصفائر على الأنبياء<sup>(٢)</sup> .

ومنهم النجدات ، أصحاب نجدة بن عامر الحنفي ( المقتول سنة ٦٩ هـ ) استحل دماء أهل العهد والذمة وأموالهم في حال التقية وأعلن براءته من حرمها . قال ومن نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة واصر عليها فهو مشرك ، واجعت النجدات على انه لا حاجة للناس الى إمام قط ، وإنما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم ، فان رأوا ان ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه ، جاز<sup>(٣)</sup> .

لقد كانت حركة الخوارج حركة فطرية بدوية تتميز بالتطرف والتصلب في العقيدة واعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بقوة لا هوادة فيها . فجمهرتهم من القراء الذين قرأت جباههم الصلاة فمروا بنوي الجباه السود . فليت شعري ! كيف لا يمتنون في إيمانهم ؟ أوليسوا هم الذين اندفعوا في القتال في النهروان حتى ابعدوا عن آخرهم ؟ أوليسوا هم الذين ناوأوا بني أمية ونادوا بأنهم مفتصبون يجب قتالهم بكل الوسائل الممكنة فقاوموهم حتى قنوا الا قليلا منهم ؟ لقد اظهروا من الدفاع عن آرائهم

١ - المصدر السابق صفحة ١١٦ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١٢٢ .

٣ - » » » » ١٢٤ .

بسالة نادرة لا تظهر في التاريخ إلا في أزمنة وضاعة وومضات براءة  
خاطفة من ومضات انطلاق الانسان من ضعفه نحو آفاق خارقة .



وعلى نقيض الخوارج كانت الشيعة ، وهم اصحاب علي وشيعته الذين  
ظلوا مخلصين له حتى بعد موقعة صفين والذين لم يزدحم سفك دمه إلا  
تملقاً به . لقد قالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً .  
واعتقدوا ان الإمامة لا يجوز ان تخرج من أولاده من بعده . والإمامة  
عندهم ليست قضية مصلحة تُسَاط بأختيار العامة وينتصب الإمام بنصيبهم ،  
بل هي قضية اصولية ، انها ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام  
إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه الى العامة وإرساله <sup>(١)</sup> .

وهم كالخوارج طوائف كثيرة يجمعهم القول بوجوب تعيين الإمام والنص  
عليه وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصفائر <sup>(٢)</sup> . اما  
ما عدا ذلك من آراء الشيعة وعقائدهم فإننا نشك في ظهورها في القرن  
الاول للهجرة . فنحن هنا إنما نتسقط الافكار التي ظهرت في ذلك القرن  
عندما كانت لا تزال في نصاعتها وخلوصها بعيدة - بقدر الإمكان - عن  
شوائب الفلسفة والآراء المستوردة ، وقبل ان تتطور وتندمج في عقائد  
الأمم الشرقية الاخرى وتختلط بمذاهبهم وآرائهم . نعم ان تمقّب الافكار  
في خلوصها وتقاوتها مهمة صعبة اذا لم تكن متعذرة ، لا سيما في تلك الفترة  
المبكرة جداً ، وبخاصة اذا تذكرنا ان التشيع لم يظهر في الحجاز - حيث  
يمكن للأفكار الى حد ما ان تبقى على خلوصها ونصاعتها - بقدر ظهوره  
في العراق ، حيث تصطرح الآراء والمذاهب ويعتزج بعضها في بعض ويتفاعل

١ - المصدر السابق ، صفحة ١٤٦ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .



بعضها ببعض ، فلا تكاد تتجو فكرة من مظنة الاختلاط . ولذلك نحب ان نستعمل في هذه المواضع كلمة « بقدر الإمكان » ، فهي تريح الباحث في تاريخ الافكار كثيراً وتكبح من جموح الاحكام التي تصدر عنه .

وعلى كل حال ، ان حركة التشيع مضادة في اكثر صورها لحركة الخوارج . فالتصلب في الرأي الذي يتسم به موقف الخوارج يقابله مرونة عند الشيعة . ومن هذه الناحية فان حركة الشيعة ارقى نوعاً من حركة الخوارج الجامدين ، لأنها اكثر واقعية وأكثر ذكاء ، ولذلك رسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . وخلافاً للخوارج الذين لا يميزون انتقال الإمامة بالوراثة بل يقولون بإمكان الاستغناء عنها ، وبذلك يذهبون بالديموقراطية الى أبعد مدى ، نجد الشيعة ينادون بإمامة ثيوقراطية أساسها الحق الإلهي الذي لآل البيت . وبهم تستحيل المقاومة العلنية التي كانت يبدئها الخوارج الى مقاومة سرية ، اذ ينادون بالتقية ، اي مداراة أولي الامر والعمل في الخفاء على تفويض حكمهم ، بينما يندد الخوارج ببداة التقية ويستحلون دم القائلين به كما مر معنا .



يتبين مما تقدم ان الخوارج والشيعة على طرفي نقيض . فننطلق من الحوادث يقتضي ظهور فرقة ثالثة تتخذ موقفاً وسطاً ويكون لها شبه بكليةها . هذه هي فرقة المرجئة . لقد كانت المرجئة في بداية عهدها حزباً سياسياً يقف من الاحداث موقفاً محايداً ، له رأي فيما شجر بين المسلمين من خلاف وشقاق حول مقتل عثمان وأولوية علي وأصحابه بالحق . فقد نشأت هذه الفرقة لما رأت الخوارج ينسبون علياً وعثمان والقائلين بالتحكيم الى الكفر ، ورأت من الشيعة من ينسب أبا بكر وعثمان ومن ناصرهما الى الكفر ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، وكل طائفة تدعي انها وحدها على الحق وان من عداها كافرون مبطلون . فبرزت المرجئة لا تعادي احداً ولا

تتعصب لطائفة ولا تكفر فرقة . فالخوارج والشيعية والأمويون مؤمنون ،  
بعضهم غطىء وبعضهم مُصيب ، ولكننا لا نعرف على سبيل الجزم أيهم  
غطىء وأهم مُصيب . فلنفوتس أمرهم جميعاً الى الله ، فإنه يعلم خائنة  
الأعين وما تخفي الصدور . انهم جميعاً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن  
محمداً رسول الله ، فليسوا اذن كفاراً ولا مشركين ، انهم جميعاً مسلمون .  
فلنرجىء الحكم عليهم الى الله الذي يعرف مرائرهم فيحاسبهم عليها<sup>(١)</sup> .  
فهم لا يريدون ان يدخلوا في الخلافات بين المسلمين ولا ان ينحازوا  
الى فريق دون فريق ، ولا ان يحملوا سيوفهم لقتال احد ما دام يشهد أن  
لا إله إلا الله .

وهذا الموقف السيامي ينطوي ايضاً على موقف ديني ، وبتمبير اذق ،  
تطورَ الى موقف ديني معين من القضايا التي ثار فيها الخلاف بين الخوارج  
والشيعية .

فإذا كان الخوارج يوحّدون بين الايمان القلبي والعمل بالجوارح ، لا فرق  
في ذلك بين الكبائر والصغائر ، فإن المرجئة يفصلون بينها إذ يقولون ان  
الاصل في الدين إنما هو الايمان لا العمل . فمن آمن بالله ورسوله ثم اقترف  
ذنباً كبيراً ، كان او صغيراً ، او ترك فريضة او قصر في عبادة ، ظلّ  
مؤمناً . فالايان إنما هو المعرفة بالله وبرسوله ويحجب ما جاء من عند الله  
فقط ، وان ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة  
لله ولرسوله والخوف منها والعمل بالجوارح ، فليس بايمان<sup>(٢)</sup> . فلا تضر مع  
الايان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة<sup>(٣)</sup> .

والحق ان الحديث عن المرجئة الاولى وبدء تكوينها وشرح عقائدها

١ - انظر احمد أمين : فجر الاسلام ، صفحة ٢٧٩ - ٢٨٠ .

٢ - الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، صفحة ١٩٧ .

٣ - انظر الملل والنحل ج ١ ، صفحة ١٣٩ وما بعدها .

لا يخلو من الغموض . لكنها على كل حال ذابت في غيرها من الفرق كما  
ستذوب فرق اخرى بعضها في بعض ، حتى ليجد مؤرخ الأفكار صعوبة  
كبيرة في تعقبها بين الضباب الكثيف الذي يكتنفها وتشخيصها قبل ان  
تمتد بصمات الأصابع اليها . وحسبنا منها انها - الى مدى بعيد - رد فعل  
اوجبه ظهور الخوارج والشيعة على مسرح الأحداث .



وهناك ايضاً فرقة اخيرة تمخضت عنها احداث السياسة تشبه المرجئة  
والخوارج والشيعة وتأخذ من كل منها بطرف ، وبذلك تُسد الثغرة بين  
الفرق الثلاث - او تكاد - وتتقارب جملة الآراء فيها . إذ يبدو ان تصلب  
الخوارج وتساهل المرجئة احدًا توترًا في بعض النفوس ، مما كان سبباً في  
ظهور مذهب « اعتزل اصحابه قول الخوارج وقول المرجئة » هذا هو مذهب  
المعتزلة الاولى . وبقدر ما تفيض المعلومات التي وصلت اليها عن المعتزلة  
المتأخرة ، معتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومن جاء بعدهما ، فإن  
معلوماتنا عن المعتزلة الاولى تشح وتشح حتى لتكاد تنضب . ولولا بعض  
الآثار التي تأتي على اسم المعتزلة في اواسط القرن الاول للهجرة او قبل  
ذلك بقليل لما اهتممنا بهذه الفرقة في ذلك الوقت المبكر . ولذلك فلا  
يسع الباحث هنا إلا ان يرجم بالظن دون ان يقطع برأي .

فالنوحي مثلاً يقول في كتابه ( فرق الشيعة ) :

« من الفرق التي افترقت بعد ولاية عليّ فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك  
وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن عمر وحمد بن مسعدة الانصاري وزيد  
ابن حارثة . فان هؤلاء اعتزلوا عن عليّ وامتنعوا عن محاربتة والمহারبة  
معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسُمُّوا المعتزلة وصاروا اسلاف المعتزلة  
الى آخر الابد . وقالوا : لا يحل قتال عليّ ولا القتال معه . والأحنف

ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم ،<sup>(١)</sup> .

ويذكر الملطبي في كتابه ( التنبيه ) ان « الطائفة السادسة من مخالفي اهل القبلة هم المعتزلة ، وهم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على مَنْ خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجتمعون على اصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعادون . وإنما اختلفوا في القروع . وهم مسموا انفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك انهم كانوا اصحاب عليّ ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »<sup>(٢)</sup> .

كما اورد الطبري في تاريخه ان قيس بن سعد عامل مصر لمليّ كتب اليه يقول : « ان قبلي رجلاً معتزلاً قد سألني أن أكفّ عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس ففري وبرى رأيهم . فقد رأيت ان أكفّ عنهم وأن لا أتعجل حريهم وأن أتألفهم فيما بين ذلك لعل الله ان يقبل بقلوبهم ويفرقهم عن ضلالتهم »<sup>(٣)</sup> . وجاء في موضع آخر ايضاً : « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهراً كاملاً حتى بعث الى اولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم فقال : يا هؤلاء إما ان تدخلوا في طاعتنا وإما ان تخرجوا من بلادنا . فبعثوا اليه : إننا لا نفعل ، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجل بحربنا »<sup>(٤)</sup> . ومثل هذا قد ورد ايضاً في ابن الاثير وأبي الفداء ، بل ان عبارة ابي الفداء في

١ - صفحة ٤ .

٢ - صفحة ٢٨ - ٢٩ .

٣ - الطبري ، الجزء الاول ، صفحة ٢٤٤ ( نقل عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠ ) .

٤ - الطبري ، ( نقل عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠ ) .

ذلك اوضح ، إذ يقول : « وسعوا هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعة علي » (١) . كما جاء في نص للنووي : « ان القضايا » (٢) كانت مثبته ، حتى ان جماعة من الصحابة تحمروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب » (٣) .

لا يستفاد من هذه النصوص شيء ذو بال فيما يتصل بمذهب المعتزلة الاولى في الإمامة والإيمان والأعمال . فكل ما يستفاد منها انما هو اعتزالهم علياً ( وابنه الحسن ) فلم ينضموا اليه ولم يحاربوه . وكذلك كان موقفهم من معاوية وجميع الناس . ولعل مما يلقي ضوءاً على مذهبهم نص لابن ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة ، يقول فيه : « اتفق شيوخنا ( من المعتزلة ) كافة رحمهم الله ، المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون ، على ان بيعة ابي بكر بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص وإنما كانت بالاختيار الذي ثبت بالإجماع وبغير الإجماع ، كونه طريقاً للإمامة » (٤) .

فماذا يعني ابن ابي الحديد بعبارته السابقة « المتقدمون منهم والمتأخرون » ان لم يكن يعني المعتزلة الاولى ( التي نشأت حول مشكلة التحكيم وبيعة علي ومعاوية ) والمعتزلة المتأخرة ( ممثلة واصل ابن عطاء ومن جاء بعده ) ؟ ولئن دلّ هذا على شيء فانما يدل على ان المعتزلة المتأخرين كانوا امتداداً للمعتزلة الأولين في مسألة الإمامة على الأقل . وفي رأينا ان بذور الاعتزال يجب ان تكون قد وُضعت مع اوائل المعتزلة وان كانت الأدلة في ذلك تموزنا . فلننظر ماذا عساه كان مذهب المعتزلة المتأخرين

١ - نقل عن نفس المصدر والصفحة .

٢ - اي قضايا الفتن التي كانت بين الصحابة .

٣ - نقل عن فير الاسلام ، هامش صفحة ٢٨٠ .

٤ - شرح نهج البلاغة ج ١ صفحة ٣ .

في المسائل التي تهمنا هنا لنصور لأنفسنا ما يُفترض انه مذهب المعتزلة الأولين فيها .

ففي مسألة الامامة يشبهون الخوارج . فأكثر المعتزلة - الا النظام في احد اقواله - على انها لا تتعقد إلا باجماع المسلمين ، فهي لا تنعقد بالنص او التعيين ، على حد مذهب الشيعة ، انها « لا تكون إلا باجماع الأمة واختيار ونظر » كما يقول النوبختي<sup>(١)</sup> . ونجد هذا المعنى نفسه في ( خطط ) المقرئ ( مروج ) المسعودي<sup>(٢)</sup> و ( شرح نهج البلاغة ) لابن أبي الحديد . فالامام عندهم هو من يكون قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً ، لا فرق في ذلك بين ان يكون قرشياً أو غير قرشي . وهكذا كان رأي الخوارج ايضاً ، بل يذهب بعضهم الى قول النجدات من الخوارج بأن الامامة غير واجب نصها « فإن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج الى إمام » . ولكنهم خلافاً للخوارج يرون صحة امامة ابي بكر .

وفي مسألة الايمان يشبهون الخوارج ايضاً اذا صح حدسنا بانهم امتداد للمعتزلة الأوائل . فالأعمال بحسب المعتزلة جزء من الايمان . فإن مرتكب الكبيرة اذا لم يتب أو لم يحدد إسلامه مخلد في نار جهنم . فلا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر ، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين ، بين الايمان والكفر ، ذلك ان الأعمال جزء من الايمان ، فاذا حصل إخلال في الأعمال اختل الايمان ايضاً فلم يعد صاحبه يصدق عليه انه مؤمن أو كافر . نعم لقد اختلفوا في حد الايمان : فقال بعضهم ان الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها . هذا هو رأي هشام الفوطي<sup>(٣)</sup> .

١ - فرق الشيعة صفحة ١٠ .

٢ - المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، صفحة ٢٣٦ .

٣ - الاشعري ، مقالات . ج ١ صفحة ٣٠٣ - ٣٠٤ .

وقال عباد بن سليمان ان الايمان هو جميع ما أمر الله به من الفرض وما رغب فيه من النفل<sup>(١)</sup> . وقال النظم ان الايمان هو اجتناب الكبائر<sup>(٢)</sup> . وكانت المعتزلة بأسرها - إلا الأصم - تنكر ان يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول انه ليس بمؤمن ولا كافر ، فهو في منزلة بين المنزلتين<sup>(٣)</sup> . فالأعمال جزء من الايمان . وهذا هو قول الخوارج .

من هذا يمكننا ان نستنتج ان المعتزلة الأولى بين المرجئة والخوارج . وهذا كما قلنا رجم بالظن والترجيح ، لأنه لم يصلنا شيء ذو بال عن المعتزلة الاولى .

وعلى كل حال لا تهمنا تفاصيل الآراء بقدر ما يهمنا ان نعلم ان الاسلام قبل ان ينبج فلاسفته العظام أنجب عدداً من الحركات الفكرية التي وضعت - رغم الصبغة الدينية السياسية التي غلبت عليها - اساساً صالحاً للنشاط العقلي الخالص الذي قام به الباحثون عن الحقيقة فيما بعد . لقد انبثق الفكر الاسلامي وانتفض . لقد تكونت النواة ، وستنمو هذه النواة من تلقاها نمواً ذاتياً بدون لقاح اجنبي ، فكيف اذا جاءها اللقاح !

وهكذا نرى كيف ان طائفة من الافكار والنظريات الجديدة لا عهد لبادية العرب بها قد تخصصت عنها مسألتان دينيتان سياستان : فالشرارة الأولى انما انطلقت عند بحث مسألة الخلافة ، والشرارة الثانية عندما لجأ عليّ ومعاوية الى التحكيم . ولا بد أن تجد كل نظرية من هذه النظريات وكل فكرة من هذه الافكار نصيراً يؤيدها أو معارضاً ينقضها أو محايداً لا يتخذ أي موقف منها ، وبتلاحق هذه النظريات والافكار التي تكاد

١ - نفس المصدر صفحة ٣٠٤ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - نفس المصدر صفحة ٣٠٥ .

تكون نبتت في بطن الصحراء والتي تتميز بفجاجة البدو وبساطة عقولهم ،  
وبمحاولة كل فريق تأييد وجهة نظره أو معارضة وجهة نظر خصمه من  
الكتاب والسنة اقول بذلك كله تألفت النواة الأولى للفكر الاسلامي .

وستتمخض السياسة عن مشاكل أخرى أيضاً لكن ذلك سيكون في هذه  
المرّة خارج بادية العرب . فقد كان بنو امية يعلمون ان دولتهم لا يرضى  
عنها كثير من المؤمنين رغم ما كان لهم من فضل على الاسلام في توسيع  
رقعته . ولم يكونوا يحلمون انهم في نظر كثير من رعاياهم مفتصبون وصلوا  
إلى السلطة بالقهر والحديعة وغير ذلك من الوسائل التي لا يقرها الدين .  
هذه مشكلة هامة تواجههم وتتطلب حلاً سريعاً وإلا اطيح بهم . فليطلبوا  
سنداً من الكتاب والسنة ان كان ذلك ممكناً ، لأن المجتمع ديني والحساسيات  
الدينية لا تزال جياشة لها الغلبة والسلطان . فلو امكن تسخير القرآن  
لمصالح الحكم إذن لاستطاعوا امساك الأمة بالعنان وصرفها عن الشغب  
عليهم . وهذا ما فعلوا : فنقّبوا عن الآيات التي ربما تشعّر بالجبر واستغلّوها  
للدفاع عن حكمهم . فالحق قدّر ازلّاً ان تصل اسرة بني امية الى الحكم ،  
وهو الذي قضى ان يبدو من هذه الاسرة ما نرى من اعمال الظلم والمسف  
والظفیان . فلا حيلة لأحد في تجنب قضاء الله ، وما قدّر ، يكون . لقد  
جفّت الاقلام وطويت الصحف . وفي ذلك يقول عطاء بن يسار هو ومعبّد  
الجهني للحسن البصري : « يا أبا سعيد ، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء  
المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر  
الله ؟ » فقال الحسن البصري : « كذب اعداء الله ! » (١) .

خطب معاوية يوماً فقال : يقول الله تعالى في كتابه العزيز : « وما من  
شيء إلا عندنا خزائنه » فعلام قلوبهم انهم اذا ما قصّرت في عطايائهم ؟



فأجابه الأحنف بن قيس قائلاً : إننا والله لا نلومك على ما في خزائن  
الله ، ولكن نلومك على ما أنزل الله لنا من خزائنه فجعلته في خزائلك  
وحلت بيننا وبينه !

فسكت معاوية ولم يستطع جواباً .

ولم تعد هذه الدعاوى مفكرين وشعراء<sup>(١)</sup> وعمالاً جندوا انفسهم  
لناصرتها والدفاع عنها وتهيئة العقول والأفئدة لقبول فكرة الجبر أساس  
حكم الامويين ، إما اقتناعاً بها وتصديقاً لها او بملاة السلطات ورجال  
الحكم ، ومهما تكن النوايا والطوايا فيمكن ان نعدّ سبهم بن صفوان زعيم  
القائلين بالجبرية في بواكيرها الاولى . فباستغلاله لبعض الآيات التي يفيد  
ظاهرها الجبر لم يترك للانسان اي قدرة على أفعاله . فالانسان في نظره  
لا يستطيع شيئاً البتة . انه كريشة في مهبّ الريح ، فليس له قدرة ولا  
إرادة ولا اختيار ، فأفعاله مخلوقة لله كأبي شيء آخر . اننا اذ نسند الى  
الانسان أفعال ذاته فإنما يكون ذلك منا على سبيل المجاز لا الحقيقة ،  
وشأننا في هذا كشأننا عندما نسند الى الاشياء أفعالاً ليست لها ارادة  
فيها ، فنقول مثلاً : أثمرت الشجرة وجرى الماء وأمطرت السماء وزالت  
الشمس الخ . وإنما فعل ذلك بالشجرة والماء والسماء والشمس الله سبحانه ،  
إلا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختياراً  
له ينفرد به ، كما خلق له طولاً ولوناً ينفرد بها . فلا خالق إلا الله . فإذا  
جعلنا الانسان خالقاً لأفعاله أشركنا بالله إلهاً آخر وقلنا بخالفين في  
الكون ؛ تصالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وأما الآيات التي ربما تفيد  
الاختيار فيجب تأويلها .

---

١ — اشترك جرير في السياسة الاموية فامتدح الامويين وهتف بفكرة الجبر التي حرصوا على  
ان ترسخ في أذهان العامة، فكان خير من عبّر عن هذا المبدأ بين شعراء عصره كما هو معروف .

وكان جهم أيضاً ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقول ان الجنة والنار تفتيان وان الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط<sup>(١)</sup> .

ان السبب النظري الذي حمل جهم بن صفوان على القول بالجبر انا هو عقيدة التوحيد وحساسية الاسلام الشديدة لكل ما يعارض التوحيد . وعقيدة التوحيد هذه نفسها ستجره أيضاً الى انكار الصفات الالهية من سمع وبصر وكلام و... ما دامت تُشعر بالتعدد . فكل ما يُشعر بالتعدد في ذات الله فهو عند الجهم شرك . فاذا قلنا ان الله صفات دل ذلك على شيئين على الأقل : ذات الله من جهة ، وصفاته من جهة أخرى . والصفات فيما بينها متعددة أيضاً . فالسمع غير البصر ، غير القدرة ، غير الارادة وهلم جراً . وبما ان القرآن صريح في دلالة على وحدانية الله فمن الضروري انكار الصفات والتوحيد بينها وبين الذات . فضلاً عن ذلك لا يجوز ان يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً<sup>(٢)</sup> . لذلك إذا وجدنا في القرآن آيات تثبت الصفات لله تعالى فيجب تأويلها بما يتفق وعقيدة التوحيد المطلق ولا يتعارض مع التنزيه الإلهي وصرها على المجاز . فكما اتنا ننسب إلى الأشياء - من باب الضرورة اللفظية المحضة - افعالاً ليست لها ، فكذلك القرآن ينسب إلى الله - من باب الضرورة اللفظية أيضاً - صفات انسانية لتقريبه الى اذهان البشر ولا يجوز أبداً حملها على ظاهرها . فاللغة لها مقتضيات واحكام تنسج في كثير من الأحيان - من أخذ الالفاظ بمعانيها الحرفية .



١ - انظر مقالات الاسلاميين ج ١ ، صفحة ٣١٢ ، والملل والنحل ج ١ ، صفحة ٨٦ - ٨٧ .

٢ - انظر الملل والنحل ج ١ . صفحة ٨٦ - ٨٧ .

وعلى كل حال لم تستطع آراء جهم بن صفوان ان تجتذب اليها جميع المسلمين ، كشأن كل دعوة في مجتمع ديموقراطي حر تجدد دائماً من ينصرها ومن يعارضها على درجات مختلفة وصور متباينة ، وما من دعوة في التاريخ انعقد عليها إجماع قط . هذه هي طبيعة الفكر في كل زمان ومكان ، كما سنوضح دياالكتيك ذلك بتفصيل اوفى في كتابنا التالي <sup>(١)</sup> . فإذا وجدت الجهمية من يتحمس لها ويدافع عنها فقد هبّ كثير من اهل الرأي والنظر لمقاومتها وأبدوا في الرد عليها نشاطاً كبيراً . وقد حملهم على الرد انها دعوة صريحة الى إبطال التكاليف الشرعية وحث على الكسل والتواكل والركون الى القدر ، فضلاً عن انها فتحت الباب واسماً امام تأويل القرآن وتحميل آياته فوق طاقتها . وقد تصدت لها فرقة القدريّة ، وهي جماعة تنكر على الحكماء دعواهم وتعتمد هي ايضاً على أدلة من الكتاب والسنة . والقدريّة حركة داخلية بحثة يقتضيها منطق الأشياء وديالكتيك الحوادث ، إذ لا يعقل ان يقف المسلمون جميعاً على اختلاف طبقاتهم وعقلياتهم وتفاوت مصالحهم ، مكتوفي الايدي امام طغيان الحكماء من غير ان يبدوا معارضة ما ، نظريّة على الأقل . ولكن ذلك لا يمنع ان تنفذ المقاومة بخبرات الأمم الاخرى وما تراكم لديها من تجارب ومكتسبات .

وهكذا نشأت الحركة القدريّة في العالم الاسلامي لأول مرة وكان لها مؤيدون كثيرون أشهرهم معبد الجهمي وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وحببتهم في ذلك ان عدل الله يقتضي ان يكون الإنسان مختاراً في أفعاله اذا كان سيثبه عليها في الدار الآخرة ، وإلا بطلَ التكليف . وأبدوا قولهم هذا بكثير من آيات القرآن التي تفيد الحرية والاختيار . كيف لا وده الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يُضاف اليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم

يحازهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية . وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال ( واصل ) : ويستحيل ان يخاطب [ الله ] العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل . ومن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدل ( واصل ) بآيات على هذه الكلمات (١) .

وكما وجدت الجهمية من يعارض ما فيها من جبر ، كذلك وجدت من يعارض ما فيها من تنزيه وما تدعو اليه من تعطيل ، اي نفي للصفات الإلهية . انها الصفاتية التي تثبت الصفات لله تعالى ، فوقع 'غلالتها في هوة التجسيم والتشبيه . فهم ينادون بفهم نصوص القرآن فهماً حرفياً لا 'يعبأ فيه بضرورات التعبير اللفظية وأحكامها . فله يد وعرش يجلس عليه ، وله صفات كصفات الإنسان الخ .

وبين هؤلاء وأولئك يقف السلف وأهل الحديث والسنة الذين « يسلكون طريق السلامة : فقالوا نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثل في الهم فانه خالقه ومقدره . وكانوا يحتزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى ( خلقت بيدي ) او اشار بإصبعه عند روايته ( قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ) وجب قطع يده وقطع اصبعيه » (٢) .

ذابت القدريّة وجانب نفي الصفات من الجهمية في المعتزلة المتأخرة

١ - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

٢ - الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ١٠٤ . انظر ايضاً صفحة ٩٢ - ٩٣ ومقالات الاسلاميين صفحة ٣٢٠ - ٣٢٥ .

ولم يعد لها وجود مستقل . وكثيراً ما تسمى المعتزلة باسم ( القدرية )  
إما لفهم القدر السابق أو لأنهم اثبتوا الإنسان قدرة على الفعل والترك .

وهكذا نرى ان عقيدة الجبر كانت سبباً في ظهور عقيدة الاختيار ،  
ونظرية نفي الصفات اقتضت ظهور نظرية اثبات الصفات ، ونظرية التنزيه  
استتبع قيام نظرية التشبيه ، وهكذا برز الحوارج والشيعة والمرجئة  
والمعتزلة من قبل ، أي إن كل ذلك انما حصل بضرورات داخلية بحجة  
كان عنصر الاقتباس فيها - عندما يثبت بالدليل القطعي ، لا رجماً بالظنون  
والأوهام وبافتعال التأويلات والاجتهادات التي يكون رائدها تجريد العرب  
من كل أصالة في الرأي والفكر - عاملاً مساعداً فقط يفذي حركات  
والتجاهات كانت بذورها قائمة من قبل ، ويحلّ مضلات ومشاكل نشأت  
في بلاد الاسلام . ان هذه المشاكل قد أثارت عقول المسلمين وأفندتهم  
قروناً طويلة . فلم تكن مشاكلهم هم ، لو لم تكن تابعة من اعماق وجودهم  
ومن مقتضيات احوالهم ، إذن لما كانوا تحمسوا لها ولما استفرغوا الجهد  
والوكد في حلها .

نعم ان بعض هذه الحركات قد تبدو لنا اليوم - ونحن ننظر اليها من  
مسافات زمكانية بعيدة - حركات اقرب الى ان تكون بدائية . ولكن لا  
بأس . فحسبها انها كانت اساساً صالحاً للنشاط الذي لم يكده يشتد ساعده  
حتى وجدنا انفسنا لأول مرة امام حركة عقلية جدية حاولت ان تقيده  
من جميع الادوات الفلسفية الميسورة في ذلك العصر . وانتهى الأمر بظهور  
ثلة من الفلاسفة العظام الذين كانوا غرة في جبين العصور الوسطى كلها .  
لقد انتفض المارد الجبار واتخذ طريقه الى الشمس ا

والخلاصة ان التفكير الاسلامي قد تكون بانطلاقة محمد بن عبد الله ،  
واستتبع ذلك قيام مشاكل عاجلة تتطلب حلاً سريعاً ، فوضعت لهذه  
المشاكل حلول مختلفة على ضوء الكتاب والسنة ويضبط الظروف والأحوال

المستجدة التي اخذت تحيط بالمسلمين وتؤثر في حياتهم كلما تطاول بهم الزمن .

وهكذا وجدت نواة الفكر الاسلامي جمعت تنمو لا بالتسب من خارج كما هو حال البلوريات بل - وهذا ما لا نخل من تكراره - من الداخل كما ينمو الكائن الحي ، أي بطروء مشاكل تنبجس من صميم الجماعة الاسلامية الناشئة ومن احوال هذه الجماعة ، ومن طريقة تفكير المسلمين وتصورهم لله والانسان والعالم .

نحن لا ننكر ان المذاهب والنظريات التي تمخضت عنها هذه المنازعات لم يكن الباعث عليها بادية ذي بدء نظرياً صرفاً ، بل كان رائدها - وهذا ما لا نستحي من تكراره ايضاً - الدين اولاً واغراض السياسة ثانياً . ولكن لا خير عليها في ذلك ولا حرج ، لأنها ستستحيل قريباً الى منازعات نظرية على يد المعتزلة والاشاعرة ، وستبلغ اقصى تجريدها وغاية مداها على يد فلاسفة الاسلام .

لقد اصبح في متناول المفكرين المسلمين الآن ثروة لا يستهان بها من المصطلحات والأفكار الجديدة التي نبتت في بيئتهم ، كالجبر والاختيار ، والتنزيه والتشبيه ، والوصف والتعطيل .. الخ . كذلك ظهرت لأول مرة بين المسلمين فكرة المعنى الحرفي والمعنى التأويلي لألفاظ القرآن . وبُحث ايضاً شروط الخلافة والإمامة ودرجات الايمان وصلة الايمان بالأعمال ، والحق الإلهي لآل البيت وتجريد من هذا الحق .. الى غير ذلك من بحوث وموضوعات لا عهد لبداية العرب بها ، ولا يخفى اوجه الشبه بينها وبين البحث الفلسفي الخالص .

الآن وقد تكونت نواة التفكير عند العرب واحسن المسلون بأوجه النقص والفجاجة فيها - إذ لم تكن معالجتهم العقلية للمشاكل القائمة تحمل حتى الآن طابع العلم والبحث المنظم ، ولم يكن لديهم منهج عام للبحث

ولا مقياس واحد يُتعارف منه اليقين ، بل لقد كان عامل الشخصية الفردية عندهم المؤثر الأكبر في تكييف الآراء وإصدار الأحكام - لذلك فقد راحوا يتطلعون الى آفاق أوسع ليكملوا معارفهم ويتعلموا من الشعوب التي هي أعرق منهم في العلم والحضارة ، وارسخ قدماً في طريقة البحث ومنهج التفكير فضلاً عن المادة الغزيرة . وسرى كيف يسخرون ثقافات هذه الشعوب لحاجاتهم العقلية ومطالب مجتمعاتهم الصحي المتطور ، ليساهموا بنصيبهم الكبير في الخلق والإبداع وليكونوا اساتذة في العلم والفلسفة والحضارة .

ان قفزة عبر الأجيال تنتظرهم ليدخلوا التاريخ من اوسع ابوابه ، وان الأحداث على موعد معهم لتستخلفهم في الأرض وتجعلهم الوارثين !



## ١ - البدايات الاولى

من المعلوم ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالأمم التي اعتنقته ودانت به أمم عريقة عرفت حضارات شتى وثقافات متنوعة ومرّت بتجارب روحية ومادية متعددة . لذلك فقد اتصل الاسلام بهذه الأمم جميعاً واتصلت به وأخذ منها وأعطاها . فعرف حضارة الهند وحكمة ايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان ورهبة النصرانية ومذاهب التصوف ، واختلط بأقوام تنوعت عقائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجناسهم وتشعبت آدابهم ، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي واقتصادي وروحي جديد اعطى الحضارة الاسلامية معناها ومبناها .

ولقد بدأ ذلك في وقت مبكر جداً . فنجد القرن الاول للهجرة بدأ لقاء العرب بحضارة غيرهم ، فاصطدموا بها اصطداماً فكرياً عنيفاً كان كفيلاً أن يطيح بهم لولا قوة شخصيتهم التي استمدت كيانها من القرآن ومن الدين الجديد . بل لقد أثمر هذا الاصطدام ثمرأ طيباً كان من آثاره



حدوث انقلاب فكري وثقافي ولغوي واجتماعي منقطع النظير في تاريخ الحضارة الانسانية يفوق الانقلاب الذي أحدثته النهضة في اوروبا في القرن الخامس عشر .

وهكذا ، فما كادت الفنون الاسلامية تستقر في البلاد التي كانت تسود فيها الروح الهلينية على أثر فتوح الاسكندر حتى بدأ التزاوج بين الامم المغلوبة وبين الغزاة ، تزاوج الذوق العربي والفكر العربي بأذواق وأفكار بلغت شأواً بعيداً من التقدم والحضارة . فنتج عن هذا التزاوج بواكير حضارة راقية اخذت شكلها النهائي وآتت أكلها في العصر العباسي اولاً والعصر الاندلسي بعد ذلك .

وساعد على هذا التزاوج عوامل عدة يتصل بعضها بطبيعة الاسلام وبعضها الآخر بأوضاع الشعوب المغلوبة . فالمساواة التامة التي اعلنتها الاسلام بين معتنقيه ، سواء كانوا عرباً ام عجماً ، حدث بأفواج كثيرة من الامم المغلوبة - وكانوا كما مرّ معنا ذوي حضارات سابقة وعادات عقلية مختلفة وقدم راسخة في علوم اليونان وفلسفتهم - الى اعتناق الدين العربي الجديد . ولم يكن الاسلام ديناً مغلqاً ، وإنما كان ديناً منفتحاً لكل داخل مترصداً لكل جديد . كما كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الاسلامي في البلاد المفتوحة .

لذلك لم يكن غريباً ان يُقبل الكثيرون من غير المسلمين من ابناء تلك البلاد على عرض آرائهم ومعتقداتهم ، بل وعلى مناقشة المسلمين في عقائدهم . وكان هؤلاء اقل من اولئك علماء وحضارة ، فتسلحوا بسلامهم ورجعوا الى النبايع التي استقوا منها علومهم ولا سيما الى علوم اليونان . وعلى كل حال لقد تسرّبت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني الى بلاد المسلمين من خلال هذا التزاوج في عصر بني أمية ابتداء من القرن الاول [الهجرة] لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لئلا كان السلف يمنعون من

الحوض فيها» كما يقول السيوطي<sup>(١)</sup>.

ولعل المتتبع لتاريخ الاسلام لا يعدم الشواهد الكثيرة على صحة ذلك حين ينقب في (فهرست) ابن النديم و (عيون الأنباء) وغيرها من كتب التراجم والفهارس. ومما يدل على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هذا الوقت المبكر ما يذكره لوكليز (Leclerc) - مستنداً الى بعض النصوص التي وصلت اليه - من ان خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان والمتوفى سنة ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا في الاسكندرية بترجمة الاورغانون ( اي مجموعة كتب ارسطو المنطقية ) من اليونانية الى العربية<sup>(٢)</sup>. كذلك يذكر ابن النديم ان خالداً هذا، وكان فاضلاً في نفسه وله ممة ومجبة للعلوم، «خطر بباله الصنعة ( الكيمياء ) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تقصص بالعربية، أمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي. وهذا اول نقل كان في الإسلام من لغة الى لغة»<sup>(٣)</sup>.

اما الذين نقلوا لخالد فيذكر منهم ابن النديم اثنين : اصطفن القديم ومريانوس الراهب. وقد نقل لخالد ايضاً - عدا كتب المنطق والصنعة - كتب في النجوم والطب.

ومما يؤكد ايضاً اطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان - او جزء منها على الأقل - ما ينقله الشيرازي في كتابه النقدي « الأسفار الاربعه »<sup>(٤)</sup> عن كتاب « المطارحات » للسهروردي من ان المتكلمين

---

١ - صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ١٢ . نقل عن الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٢ .

٢ - نقل عن النشار ، المصدر السابق ص ٤ ، وقرامات في الفلسفة ص ٧٦ .

٣ - « الفهرست » ص ٤٩٧ .

٤ - طبعة طهران ص ١٧ .

الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبها اليهم . غير انها على كل حال لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعد . وهو يقول ان هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها وجعلوها أساساً لفلسفتهم . وان من يعم النظر في كتابات المتكلمين الأوائل كأبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما لا يسه إلا ان يقرّ بما فيها من اطلاق واسع على الفلسفة اليونانية ولما لم بمصطلحاتها ، مما لا بدع مجالاً للشك في ان حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمت في العصر الإسلامي الاول ، وان الفلسفة اليونانية قد عُرفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الاول . لكن اعمال الترجمة في العصر الأموي ظلت على كل حال اعمالاً فردية تنتشر بالاشخاص القائمين بها وقوت بموتهم . وفضلاً عن ذلك فان احتكاك المسلمين الاولين برجال الكنيسة في الشام وما بين النهرين ، والمناقشات الشفوية التي دارت بين الفريقين في المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة ، بل ودخول الكثيرين من المثقفين المسيحيين في الدين الإسلامي - كل اولئك وكثير غيره يدلّ دلالة واضحة على ان القرن الاول للهجرة ( السابع للميلاد ) كان بدء اتصال المسلمين بالآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والفنوصية القديمة .

وايبدأ المسلمون بعد ذلك في نقل كتبها الى اللغة العربية . واذا كانت للعباسيين ( ١٣٣ - ٨٦٥٦ / ٧٥٠ - ١٢٥٨ م ) من فضل فيما بعد فهو انهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عظيم . وكان على الإسلام ان يقاوم هذه الحركة ، وهي في المهد ، فتصدّت لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة أولاً واستعملوا أسلحتها ، ثم انضم اليهم أهل السنة من أئمة المذهب الأشعري كالباقلاني وإمام الحرمين ضياء الدين الجويني وغيرهما ممن وقفوا للفلسفة اليونانية بالرصاد . وجاءت الضربة القاضية في مشرق العالم الإسلامي من زعم المذهب الأشعري في عهده حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي

انقضت عليها انقضاء الأسد على فريسته . فلم تقم لها قائمة بعد ذلك إلا في الأندلس وديار المغرب الإسلامي .

وإذا كان هناك شك في ان يكون « الأورغانون » قد ترجم كله في ذلك العصر المبكر ، فليس من المستبعد ابداً ان تكون بعض اجزائه قد ترجمت بالفعل . ولعل في هذا ما يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض اجزاء من « الأورغانون » . فقد ذكر صاعد الاندلسي ان أول من اشتهر بالمنطق في الدولة العباسية إنسا هو « عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب ابي جعفر المنصور » فانه ترجم كتب ارسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي : كتاب قاطيفوريوس وكتاب باري ارمينياسي وكتاب انولوطيقا ، وذكر انه لم يترجم منه الى وقته إلا الكتاب الاول فقط ، وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالابساغوجي لفرفوريس الصوري ، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ<sup>(١)</sup> . وقد اثبت بول كراوس - بالاستناد الى المخطوطة رقم ٢٣٨ من المكتبة اليسوعية ببيروت وهو الذي يتضمن هذه الكتب - ان المترجم الذي عناه صاعد هو محمد بن عبدالله بن المقفع كاتب جعفر المنصور ( المتوفي سنة ١٥٨ هـ ) لا عبدالله ابوه . وربما اغنانا عن هذا التفسير ، تفسير آخر حفظه لنا صاحب « الفهرست » اذ يقول ان كثيراً من الكتب اليونانية في الفلسفة والطب ترجمت أولاً الى الفارسية ثم ترجمت من الفارسية الى العربية على ايدي نقلة ، كابن المقفع وغيره<sup>(٢)</sup> .

## ٢ - دور السريان

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة

١ - طبقات الامم ، طبعة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ صفحة ٤٩ .

٢ - الفهرست ص ٢٤٢ .

اليونانية ، وعنهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب . اذ لم يكن في مقدور المسلمين ان يعرفوا الفلسفة اليونانية في اصولها ومطابها لجهلهم لغة اليونان . فكان من الطبيعي ان يستعينوا في ذلك ببعض المحترفين الذين يحدقون هذه اللغة ويتعلمون منها . فكان السريان بغيثهم وضالتهم المشوذة ، وهم قوم من النصارى كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، لغة الاراميين القدماء الذين كانوا يسكنون في العراق وبلاد الشام ، كما كانت اللغة اليونانية شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم خاصة ، حتى انهم لم يكونوا في حاجة الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم ؛ لكن عندما اشتد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضائل شيئاً فشيئاً ، فاضطر شيوخ المدارس عندئذ الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم . فلما فتح العرب هذه البلاد واعجبوا بالحضارة المنتشرة فيها طلبوا الى السريان نقل التراث العلمي والفلسفي إلى اللغة العربية . وكان النقل في بادىء الأمر عن السريانية إلى العربية ، ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة .

ولكن هذه الحركة لم ترجع الى المصادر الاولى للفكر اليوناني ، إذ كان اولو الأمر في القسطنطينية يضمنون بهذه المصادر على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم ويعدونها من الكنوز الثمينة التي لا يحق للبيزنطيين وعلمائهم التفریط فيها كما لا يجوز لغيرهم اقتناؤها . يدل على ذلك ان كتب ارسطو الحقيقية لم تنقل الى اللغة اللاتينية إلا بعد قرار علماء القسطنطينية الى غرب اوروبا ، على أثر سقوط هذه المدينة العظيمة على يد محمد الفاتح<sup>(١)</sup> . أما قبل ذلك فلم يكتب لأحد غير المنصور والرشد والمأمون ان يغزوا خزائن الكتب في القسطنطينية . لذلك كان من شروط وقف القتال بين المأمون وتيوفيلوس ملك الروم بعد انتصار المأمون عليه

---

١ - الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمد علي أبو ريان: قراءات في الفلسفة، ص ٢٩٤.

سنة ٨٣٠ م الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء اسامي من غنائم الحرب ، فأرسل هذا الأخير وقدأ لاختيار ما يشاء من كتب الفلاسفة ، حق لقد عاد الوفد كما يقول ابن النديم بخمسة احوال منها . وكذلك لما هادن المأمون صاحب قبرص طلب منه « خزانة كتب اليونان » كما يقول ابن النديم ايضاً ، فأرسلها اليه وعين سهل بن هرون خازناً لها .

### ٣ - عيوب النقل

لذلك كان من الطبيعي - والرجوع الى الأصل لم يكن في بادئ الأمر ميسوراً - ان تقع اخطاء وعيوب في النقل الى اللغة العربية ظهر اثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند العرب ، مما أعاق التطور الطبيعي للفكر الاسلامي الى حين . كيف لا ، والكتب اليونانية الأصلية لم تصل اليهم في نصها وانما وصلت اليهم شروحاً وحواشي وتعليقات تتفاوت في قدرتها على فهم النص واستيعابه .

ومما زاد الطين بلة ايضاً ان كثيراً من النقلة كانوا من غير الفنين ، إذ كان معظم ناقلي الفلسفة الإلهية والمنطقية والنفسية والسياسية والاخلاقية من الاطباء ، ولا سيما اول عهد العرب بالترجمة . فكان إذا اشكل على الناقل فهم نص من النصوص عمد الى حذف ما يشكل عليه أو استعاض عنه بقول فيلسوف آخر أو حاك الثفرة بين سابق النص ولاحقه من نسج خياله الخاص ، متأثراً في ذلك بمزاجه الشخصي وبثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي .

ثم ان أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غايتهم البحث عن الحقيقة فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر مهم الدعوة الى شيعتهم وتزيين اهوائهم الدينية . لذلك كانوا يغيرون ويبدلون في النصوص التي بين ايديهم خدمة لاغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لاهوائهم ونصرةً لمذاهبهم .

ويمكننا لهذه العيوب والآفات ان نصور لانفسنا مبلغ العناء والعنت الذي لاقاه المسلمون عندما اقدموا على الاشتغال بيوأكر كسب الترجمة . فإلى جانب انهم كانوا على غير صلة بالموضوع المنقول الى لغتهم كان الاسلوب الذي نقل به اليهم غامضاً مبهماً عصياً على الفهم ، فكان احدهم إزاء هذه الحال اما ان يتهم ذاته أو ان يتهم الفلسفة بما لا يحمده .

لقد كان العبء الذي ألقي على كواهلهم عبئاً ثقيلاً ، ولكنهم لم يهتوا ولم يحزنوا . لذلك اضطر بعض امراء العباسيين - بعد فترة من الزمن - الى تكليف من 'عرف بجمودة الترجمة من السريان أو العرب بإعادة ترجمة الكثير من الكتب التي 'ترجمت في وقت سابق ، كما حصل على عهد هارون الرشيد ، وهكذا فما زال المسلمون يركبون كل صعب ويطلبون الحقيقة في مظانها حتى عرفوا عدداً لا يستهان منها ، فصصحوا معلوماتهم السابقة ونقحوها ، واندفعوا بحب العلم والمعرفة لا يلبون على شيء حتى تمكنوا من ان يحملوا من هذا الركام المشوّ الذي قدمه النقلة بناءً منظماً متناسقاً له معنى وان يهبوا العالم فلسفة خصبة متعددة الجوانب كانت في حينها غذاءً للعقول وشفاء للقلوب ومطلباً للأرواح .

#### ٤ - اسباب النقل

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين الى نقل كتب الفلسفة والعلوم والآداب الى اللغة العربية . وها نحن نورد هنا اهمها :

أ - لم يكن للعرب قبل الاسلام شخصية عقلية واعية ولم تكن عندهم نواة للتفكير المدروس المنظم . فلما جاء الاسلام طرأت تغييرات عميقة على شبه الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها ما كانت لتحث لولا حركة محمد . إذ تبدلت نظم الحياة رأساً على عقب فاستتبّع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة وآمال وأهداف جديدة ومسؤوليات ومشاكل جديدة

وقيم ومثل جديدة ، وبذلك توفرت فرص للتفكير وإجهاذ القرائح لاعد لهم بها من قبل . وهكذا فإن احساس العرب - بعد ان تكونت نواة التفكير عندهم بمجيء الاسلام وما فرض عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة - بحاجة هذه النواة الى الاكتمال والنضج ، قد اوجد فيهم حركة عقلية ظلت تنمو وتشتد يوماً بعد يوم ، بقدر ما تتطلع الى آفاق جديدة وتتغذى بمصادر جديدة . فهذا التحول الكبير إذن كان من أهم أسباب النقل .

ب - وهناك عامل آخر ايضاً دفع بالعرب الى النقل والاستفادة من تجارب الآخرين هو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا اليه لا قيمة له البتة اذا لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي ، ورغبتهم الملحة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي اعرق منهم في العلم والفلسفة . وهكذا عاد السيف الى غمده لينزل القلم الى ميدانه ، ميدان العلم والفكر والفلسفة .

ج - قرآنهم الذي يشيد بالحكمة ويحث على البحث والنظر ويدعو الى التفكير في خلق السموات والارض ويمتدح العلم والعلماء ، مما لا سبيل لهم اليه إلا بالخروج من قوقعتهم والإطلاع على عالم جديد .

د - حاجتهم الى اساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام الى النظريات اليونانية لكي تسهل عليهم الدفاع عن الدين امام المخالفين والمفكرين الذين هم اعرق منهم في الحضارة واصطناع وسائلهم في الرد على الخصوم ، وهذا لا يتأتى إلا بالإطلاع على العلوم العقلية التي لا عهد لهم بها .

هـ - حاجتهم الى علوم تسهل عليهم القيام بفروضهم الدينية التي تحتاج الى حساب وتقويم وتوقيت وتساعد على تنظيم شؤونهم المالية وضبط حساباتهم بعد التوسع في الفتوح ووفرة الخراج .



و - حاجتهم الى علاجات جديدة غير علاجات البادية البسيطة بعد ان تهرلت اجسامهم وتفتت فيهم امراض الحضر نتيجة لانغماسهم في الترف وتهالكهم على المآكل الدسمة التي اتقنها الفرس والروم .

ز - حاجتهم الى تنظيم بحوثهم التي بدأوها في العصر السابق - الاموي - وتمحيص ما استنبطوه من المعارف الدينية واللغوية والعقلية وتصنيفها بدقة وحسن تبويب .

ح - ويظهر ان الحاجة لم تكن كافية في تحول ما قدعو اليه الى حقيقة واقعة لولا تجاوب المسؤولين ولولا رغبة اولى الأمر وما ابدوه من تشجيع ومساعدة على التنفيذ . فقد كان المنصور شديد الحرص على المال حتى لقد لقب « ابا الدوانيق » و « المنصور الدوانيقي » ، وذلك لتشدده في محاسبة العمال على الحبة والدانق وهو مقدار لا يزيد على سدس الدرهم . ومع ذلك فقد كان يستهين بإتفاق الكثير في سبيل الدفاع عن العقيدة ونشر العلم . فهو لم يكن يحرص على المال لمجرد حب المال بل ليتخذوه وسيلة الى القوة والمتعة وحماية الثغور ورد غائلة الأعداء . يضاف الى ذلك شخص المنصور نفسه بماله من سلطان وما يحكى عنه من تمكن العلم والدين في نفسه . فهو لم يكن ضحل الثقافة وإنما كان رجلاً واسع الأفق غزير العلم ، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وقد فيها الى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، كما كان مطلعاً ايضاً على ترجمة مختارات من الكتب النادرة من بينها كتاب اقليدس كان العرب قد عادوا بها من القسطنطينية في احدى سفاراتهم اليها . هذا فضلاً عن الكتب الأخرى المنقولة عن الفارسية والسريانية . وما ينطبق على المنصور احرى ان ينطبق ايضاً على المأمون وهو الخليفة المنفتح الحر الرأي الذي كان يدفع لحنين بن اسحق زنة الكتاب المترجم ذهنًا .

ط - احتكاكهم بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعدتهم لقبول اللقاح الجديد والتاس كتبه .

ي - الدعة والترف ووفرة اوقات الفراغ . فسهولة الحياة المادية الجديدة أتاحت لهم فرصاً نادرة من الحياة العقلية والروحية لم يهدوها من قبل ، فاذا بهم يسعون في طلب العلم واذا بهم يجدون في البحث عنه في مظانه . فليس كالازدهار واستتباب الامن ما يناسب نشوء الفكر ، وما من عنصر أنسب من الرخاء للبحث عن آفاق جديدة في الحياة والتطلع الى كل شيء . فترى الاشخاص الذين لهم مواهب خاصة يندفعون في طلب الكتب ، وترى القوى الكامنة منهم تنكب عليها بحثاً وتنقيباً وانتاجاً . وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، فقد أمعنوا في الحضارة واستبحروا في العمران ، والحضارة والعمران يستزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطلقون اليه كل باب .

ك - الطابع العام للدولة العباسية التي اقترنت عصر الترجمة الذهبي بقيامها ، وطبيعة هذا العصر التي تتمثل في تطور الحياة العقلية نفسها في الجماعة الاسلامية ، وإلف هذه الجماعة بالحضارة وطول عهدها بالجدل الكلامي والبحث العقلي . فان انتقال الخلافة من الأمويين الى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت الى بيت وانتقال العاصمة من بلد الى بلد ، بل لقد كان في الواقع نقلاً للدولة الاسلامية من عالم الى عالم ، ومن عقلية الى عقلية ، من عقلية مشاغلتها وهمومها عربية اعرابية ، الى عقلية مشاغلتها وهمومها ثقافية حضارية . فالدولة العباسية تنفرد بعقلية جديدة لم تُعتمد في بني أمية ، وهي ميل الامر فيها الى العلم ايأ كان نوعه . فالفرس - كما هو معروف - هم الذين أسسوا هذه الدولة ، فهم اهل ثقافة قديمة وعندهم ميل موروث الى العلم والعلماء . فالخلفاء العباسيون

وإن كان يجري في عروقهم الدم العربي إلا ان تنشئة كثير منهم ليست عربية خالصة كتنشئة الأمويين . لذلك كانوا - بحكم هذه التنشئة - يرغبون في العلم والعلماء . وكان العراق على عهدهم مضطرباً فسيحاً للفكر المختلف الاكُل . كان فيه الفقه ، وكانت فيه الفلسفة ، وكانت فيه الفرق المختلفة ، وكان فيه العلم بكافة ضروبه ، وإليه انتقل العلم اليوناني والحكمة الفارسية . وهكذا كان العراق مستراداً لكل مذهب ، ومطعماً لكل طالب ، وبيئة خصبة نبتت فيها كل نحلة ، خلافاً لدمشق وبلاد الشام على عهد الأمويين .

ل - والتنافس بين العرب والشعوبين كان أيضاً من العوامل المهمة في الترجمة . فالشعوبيون ترجوا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة وليظهروا للعرب ما كانت عليه أهمهم من حضارة ورفي . وهذا أحد الأسباب التي دفعت ابن المقفع الى نقل كتاب « كلية ودمنة » عن الفهلوية الى العربية . كذلك حاول بعض الشعوبيين ان يحرقوا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم ، قرأوا ان تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بالقضاء على الاسلام وتأليب أبنائه عليه ، فاتخذوا منها سلاحاً للتهديم والتخريب ، لا ذريعة للبناء والهداية .

م - وما دعا الى ازدهار الترجمة اخيراً انقسام المسلمين وتفرقهم شيعاً واحزاباً ، فكانت الفلسفة بين أيديهم السلاح الأمضى . فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتمقون في فهمه الى حد تحميلة ما لا يطبق ، كل ذلك لدعم حججهم وافحام الخصوم .

### ٥ - العصر الذهبي للترجمة

ظلت المدارس السريانية التي كانت منتشرة في العراق وبلاد الشام قبل الفتح الاسلامي تؤدي رسالتها على الوجه الذي يطيب لها في العصر الأموي . ففي هذا العصر شهد المسيحيون جميع طوائفهم وشيعهم

بدء عهد عظيم من الحرية والثقة والأمن لا مثل له تحت الحكم البيزنطي ، مما حدا الى تسمية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالفاروق ، وهي لفظة سريانية تعني « المنقذ » او « المحرر » . أجل في العصر الاموي نشأ التفاهم بين المسلمين والمسيحيين واستمر حتى اصبح عرفاً وتقليداً متبعاً في العصور التالية . وكان الخلفاء يتخذون من المسيحيين وزراء وشعراء وأطباء وأرباب صناعات وحِرَف محَضُوا السلطان ولاءهم ووفاءهم . ولذلك فقد عاش المسلمون والنصارى في ذلك العصر في وئام وصفاء يربط بينهم حب واحد للوطن الواحد وتعاون في الكفاح المشترك في وجه السيطرة الاجنبية المتمثلة في مستعبلهم من أبناء دينهم من قياصرة الروم . وكذلك شهد هذا العصر ظهور أشهر وألمع رجال الكنيسة في سوريا أمثال القديس يوحنا الدمشقي والقديس صفرוניوس والقديس اندريه الكيريتي ، وكلهم سوريون من دمشق ومن رجال العصر الاموي .

وظلّ السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية طوال عصور الازدهار الاسلامي . وكل ما كان يطلب منهم للسلطات الحاكمة انما هو الخضوع لقوانينها الزمنية ودفع الجزية . فبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرض لشؤون المدارس الفلسفية التي كان السريان يحملون لواها . وكذلك كان موقفهم من اصحاب المذاهب الاخرى . فقد تركوا المدارس الكبرى من مسيحية او يهودية او صابئة او يونانية وثنية الخ .. قائمة في الاسكندرية وبيروت وانطاكية وحرّان ونصيبين وجنديسابور لم يمسوها بأذى ، وقد احتفظت هذه المدارس بأصهار الكتب في الفلسفة والعلم .

هذا هو موقف بني أمية ، وأما بنو العباس فأمرهم معروف بإزاء تشجيع الحركات العلمية والفلسفية ، ومعنى ذلك ان العصر الذهبي الذي سيلي العصر الاموي كانت له مقدمات وجذور قديمة من سماحة الاسلام ورعايته .

وكان اول عهد المسلمين بالترجمة في القرن الاول للهجرة ( السابع للميلاد ) كما مرّ معنا . ويقترن باسم مريانوس الرومي ، وهو راهب مسيحي قلنا ان خالد بن يزيد بن معاوية أمره بنقل كتب الصنعة الى اللغة العربية . وفي القرن الثاني للهجرة ( الثامن للميلاد ) بدأت التراجم والتطبيقات تتوالى في اللغة العربية . لكن الترجمة لم تنشط بالمعنى الصحيح إلا في القرن الثالث للهجرة ( التاسع للميلاد ) ، وهو العصر الذهبي للترجمة ، عصر المأمون ( ١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م ) فقد اتسم هذا العصر بإيفاد البعث العلمية لاستقاء الثقافة من مواردها الأصلية والبحث عنها في منابها القاصية ، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الأجنبية من مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونظم الحكم . فقد جاء في كتاب ( الفهرست ) لابن النديم ان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون . فكتب هذا الى ملك الروم يسأله الإذن في البحث عما يختار من العلوم القديمة المخزونة ببلاد الروم ، فأجابه ملك الروم الى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج ابن مطر وابن البطريق ومسلم صاحب ( بيت الحكمة ) وغيرهم . فلما حملوا اليه ما حملوا أمرهم بنقله وترجمته .

ولم يكن المأمون يدخر وسعاً في هذا السبيل . فقد وثق علاقاته بملوك الروم وأحفهم بالهدايا الثمينة وسأهم صلته بما حضرم من كتب افلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم . وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث ان يعطيه مكتبة من مکتبات الاستانة ، فكان ذلك ، ووجد فيها كتاب بطليموس في الرياضة السجاية فأمر بترجمته وسماه ( المجسطي ) .

وأخصّ ما يمتاز به هذا العصر ايضاً ازدهار ( بيت الحكمة ) . فمن مآثر الرشيد انه أنشأ هذه الاكاديمية الكبيرة ببغداد ونقل اليها ما وجده

من كتب في انقرة وحمورية وبلاد الروم التي غزاها المسلمون ، وقد عليها يوحنا بن ماسويه . وفي خلافة المأمون وصل النشاط في هذه الاكاديمية ذروته . فقد وقف عليها هذا الخليفة الطلعة الاموال الطائلة وعين سهيل بن هرون مشرفاً عليها . وكانت بها مجموعات من الكتب اليونانية اهديت الى المأمون من صاحب جزيرة قبرص وأخرى جاءت من القسطنطينية كما مرّ معنا . وقد صُنفت الكتب فيها حسب موضوعاتها واختير لها المترجمون المختصون . فكان يعمل فيها عدد كبير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية وحتى عن الهندية والقبطية ايضاً إذ لم يكن النقل مقصوراً عن اللغة اليونانية وحدها بل لقد نقل المسلمون الى لسانهم في هذه الدار معظم ما كان شائعاً في عصرهم من العلم والطب والفلسفة والفلك الخ .. وأخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ، فاختاروا من اليونان فلسفتهم ، ومن الهند حسابهم ورياضياتهم ، ومن الفرس آدابهم الخ .. وكان شعارهم في تلك الحركة العظيمة « الحكمة ضالة المؤمن ، أينا وجدها التقطها » .

وبعد ( بيت الحكمة ) اول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الاسلامي أنفقت عليها الدولة العباسية بسخاء ، وكان يجتمع فيها العلماء للدرس والاطلاع ، ويلجأ اليها الطلاب للقراءة والتعلم ، ويؤمها الباحثون من مختلف الاقطار الاسلامية يأخذون عنها وينهلون منها . وكان بالمكتبة نسخ يؤتى لهم بالكتب لينقلوا صوراً عنها . واذا ضنّ صاحب الكتاب بكتابه انتقل النسخ اليه . وكان النسخ يتبادلون العمل ليل نهار .

هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة وحدها تتفق عليه بسخاء وتتمهده بالرعاية ، بل لقد كان لبعض الافراد من اهل اليسار ومن عُرفوا بالعلم والفضل ، نصيب وافر فيه ايضاً . فقد كان لإقدام المأمون على ترجمة كتب العلم والفلسفة أثر كبير في نفوس

الاغنياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه في طلب كتبها والإغداق على مترجميها . ومن هذا البعض بنو موسى المتبحر من اثرياء القرن الثالث الهجري وهم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاذل . فقد كانوا كثيري الاهتمام بنقل الكتب الى اللغة العربية ولا سيما كتب الرياضة . ويصفهم ابن النديم بأنهم « ممن تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرغائب واتعبوا فيها نفوسهم » وأنفذوا الى بلاد الروم من اخرجها اليهم ، فأحضروا النقلة من الاصقاع والأماكن البذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم ،<sup>(١)</sup> . وكانت لهم دار خصصة لإقامة المترجمين . فعهدوا فيها بالترجمة الى عدد من النقلة المشهورين كحنين بن اسحق وحبيش بن الاعم وقابت بن قرة وغيرهم . فيرزقونهم بخمسة دينار في الشهر للنقل والملازمة كما يقول السجستاني .

وفي « بيت الحكمة » وقصر ابنه موسى انتقل العلم من الرواية الى الدراية ومن الترجمة الى التأليف ، ومن النقل الى الاجتهاد والبحث والاستقصاء ، وازدهر الانتاج العقلي في ارجاء العالم الاسلامي . وهكذا تلاقت في البيت افكار ذات جنسيات مختلفة تفاعلت بعضها ببعض وتلاقحت وظلت تتغذى بمناهل تنبع داخل العالم الاسلامي وأخرى تنساب خارجه ، ليتكون من كل ذلك مزاج فكري جديد .

#### ٦ - النقلة

كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان ، الذين كانت معظمهم نصارى نساطرة ويعاقبة وقليل منهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، والقليل الأقل من اليهود . وقد نقلوا ما نقلوه إما عن التراجم

١ - الفهرست ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

السريانية القديمة او تلك التي اصلحها السريان ورتبها ترتيباً جديداً ، وإما عن اللغة اليونانية رأساً . ولم يبتكر السريان شيئاً من عند انفسهم ، وكل ما ذكروه فهو مأخوذ من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها ونقلوها . وكان يندر ان يُقبل احد منهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل لقد كان في اكثر الاحيان يعمل بأمر خليفة او وزير او غيرها من اصحاب المال والنفوذ . وقد قاموا بتراجهم تكسباً للمال لا حباً للعلم . فهم مترجمون محترفون ونقله مأجورون . ومعنى ذلك ان الكتب التي نقلوها لا تمثل نزعاتهم هم بل تمثل في الغالب نزعات سادتهم . وأما النقلة العرب والمسلمون فقد كانوا قلة ، وكانوا يعكس السريان ، يقلب عليهم النقل من الفارسية والهندية الى العربية . وكان من بينهم نقلة شيعة ايضاً ربما اعدوا من اقدم المسلمين في الترجمة .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على ذكر جميع النقلة ، وذلك لوفرة عددهم ، فلا بد ان نقتضى بأشهرهم . فمن الذين ترجوا عن اليونانية مباشرة أو عن السريانية مريانوس الرومي وماسرجويه وعبد الله بن ناعمة الحمصي وآل حنين وآل بختيشوع وآل ماسويه وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي ويوحنا بن البطريق واصطف بن باسيل ومقي بن يونس ، ومن الذين ترجوا عن الفارسية واليونانية عبد الله بن المقفع وآل نوبخت وعلي بن زياد التميمي ، ومن الذين نقلوا عن الهندية ابراهيم بن حبيب الفزاري وابو الريحان البيروني من العرب ، ومنكه وصالح بن بهلة وابن دهن من الهنود .

#### اه المترجمين عن السريانية واليونانية

أ - ماسرجويه الطبيب السرياني اليهودي . - ترجم لعمر بن عبد العزيز ( ٩٩ - ١٠١ هـ ) كناش<sup>(١)</sup> القس اهرن بن اعين الطبيب الاسكندراني عن السريانية .

١ - الكناش والكناشة مجموعة كالدفتر تدرج فيها الفوائد والشوارد .



ب - عبد المسيح بن عبد الله بن فاعمة الحمصي المتوفى سنة ٢٢٠ هـ -  
٨٣٥ م . - ترجم كتاب «الأغاليط» سوفسطيكا ، الحكمة الموهبة ، المغالطة  
والأغاليط لأرسطو وترجم أيضاً شرح يحيى النحوي على كتاب السماع  
الطبيعي لأرسطو . فضلاً من ذلك فقد ترجم أيضاً أجزاء من تأسيحات  
افلوطين التي عرفت لدى المسلمين باسم « كتاب الربوبية » ونسبت الى  
أرسطو .

ج - حنين بن اسحق . - هو أبو يزيد بن اسحق العبادي ( يفتح العين  
وتخفيف الباء ) المتوفى سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٢ م . من أعظم النقلة وأكثرهم  
شهرة . كان مسيحياً نسطورياً ، تعلم اليونانية وآدابها وتعلم العربية على  
الحليل بن احمد وحذق السريانية والفارسية . اختاره المأمون لرياسة  
( بيت الحكمة ) وعول عليه في ترجمة كتب أرسطو فأجاد نقلها ، ولذا  
اختصه بمنح كثيرة ، وكان يعطيه زنة الكتاب الذي يترجمه ذهباً . لذلك  
كان حنين يكتب الترجمة بحروف غليظة وأسطر متفرقة على ورق غليظ  
جداً لتعظيم حجم الكتاب وتكبير وزنه .

وقد نقل عدداً كبيراً من الكتب الطبية الى السريانية والعربية كما  
ترجم عن أرسطو المنطق ( المقولات ، البرهان ، المغالطات ، الجدل الخ )  
« السماء والعالم » ، و « الأخلاق » وجزءاً من كتاب « ما بعد الطبيعة » كما ترجم  
لأفلاطون « الجمهورية » و « النواميس » و « طيباوس » . وهو الذي قام  
كذلك بترجمة التوراة اليونانية القديمة المعروفة باسم « السبعينية » Suptuagint .

د - اسحق بن حنين . - هو أبو يعقوب اسحق بن حنين المتوفى  
سنة ٢٩٨ هـ سنة ٩١١ م . عمل في خلافة المتمدن والمعتضد وكان معاصراً  
لابن الرومي . كان ماهراً كاتبه في النقل ، إلا أنه كان أميل الى كتب  
الحكمة . فقد ترجم الى العربية كتاب « سوفسطائي » لأفلاطون و « ما  
بعد الطبيعة » و « النفس » و « الكون والفساد » لأرسطو .

٥ - ثابت بن قرة . - هو ابو الحسن ثابت بن قرة بن هرون المتوفى حوالي سنة ٢٨٨ هـ - ٩٠١ م . أشهر علماء الصائبة في العهد الاسلامي . نبغ في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة . كان يحسن اليونانية والسريانية والعبرية وكان جيد النقل الى العربية ومن 'حذائق المترجمين' . اشتغل بعلوم الأوائل فهر بها وبرع ، وكانت له معارف واسعة فيها . أتقن ما يسمى اليوم بالهندسة التحليلية وأجاد فيها إجادة عظيمة ، وله ابتكارات فيها سبقها ديكارت . فقد وضع كتاباً أوضح فيه علاقة الجبر بالهندسة وكيفية الجمع بينها ' تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية ' . ترجم في المنطق والرياضيات والفلك والطب وفي طقوس الوثنيين وتعاليمهم . وقد أصلح الترجمة العربية لكتاب ( المجسطي ) لبطليموس وجعل متنها سهل التناول . كذلك نقل كتاباً آخر لبطليموس اسمه ( كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الارض ) وله مؤلفات كثيرة لم يبقَ منها سوى القليل .

و - قسطا بن لوقا . - يوناني الأصل ولكنه 'ولد ببعلبك فعُرف بالبعلبكي' . توفي سنة ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م . أتقن السريانية والعربية . وعندما رحل الى بلاد الروم في طلب العلم أتقن اليونانية أيضاً ، ثم عاد الى بلاده ومعه كتب يونانية كثيرة . فاستدعاه الخليفة العباسي المستعين بالله الى بغداد وعهد اليه بترجمة الكتب اليونانية . وقد برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم كتباً فلسفية بعضها منحول : منها شرح الاسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق على ' السماع الطبيعى ' وشرح الاسكندر على كتاب ' الكون والفساد ' وكلاهما لأرسطو ، وكتاب ' أسرار الفلاسفة ' المنسوب الى افلاطون . وكذلك أصلح نقولاً قديمة او معاصرة له في الفلسفة والرياضة . وكان أسلوبه رشيقاً يتسم بالوضوح والمتانة ، كما كانت عبارته دقيقة موجزة .

ز - يحيى بن عدي المنطقي المتوفى سنة ٣٦٤ هـ - ٩٧٤ م . - من

أشهر مترجمي القرن الرابع للهجرة . كان نصرانياً يعقوبياً من فكرت .  
درس اللغتين السريانية والعربية وقرأ على أبي نصر الفارابي أول فلاسفة  
الاسلام وأبي بشر مق بن يونس النسطوري رئيس منطقة عصره .

### أهم المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية

أ - عبد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٣ هـ - ٧٦٠ م . - نقل  
الكثير من تراث الفرس القديم الى العربية مثل «خداي نامه» او سير  
ملوك الفرس و«آيين نامه» او كتاب المراسم والتقاليد وكتاب «التاج»  
في سيرة انوشروان وكتاب «مزدك» في الأدب والمثل الأخلاقية المجهوسة  
بما لا يأتلف والمفاهيم الاسلامية ، وكتاب «كليلة ودمنة» الذي أضاف  
إليه باب برزويه «قاصداً تشكيكاً ضعيفي العقائد في الدين وكسرم  
للدعوة الى مذهب المنانية» [ أي المانوية ] على حد تعبير البيروني<sup>(١)</sup>  
فضلاً عما يقال من انه ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة أيام أبي جعفر  
المنصور ( قاطيفورياس ) باري ارمينياس ، اناطوطيقا الاولى ) وكتاب  
ايساغوجي لفرفور يوس الصوري .

ب - أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن حبيب الفزاري الكوفي . -  
منجم المنصور العباسي المتوفى سنة ١٦١ هـ - ٧٧٧ م . وهو من أنبه  
علماء الشيعة<sup>(٢)</sup> في عصر المنصور اشتهر بعلم النجوم والترجمة من  
الهندية الى العربية ، فهو الذي نقل بأمر المنصور الدوانيقي كتاباً في  
علم الفلك حين وفد عليه ببغداد عام ١٥٦ هـ - ٧٧٢ م ، فيلسوف هندي  
ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، يجعل كتاباً في علم الفلك  
على مذهب علماء أمته . وقد عرفه العرب فيما بعد باسم كتاب ( السند

١ - تحقيق ما للهند من مقولة صفحة ٧٨ .

٢ - الشيخ عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ٦٠ و ٩٩ .

هند) فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى العربية وان يؤلف منه كتاب تتخذ العرب اصلاً في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وربما قيل ان المتولي لذلك والده ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه النجومون ( السند هند الكبير ) وتفسيره بالهندية ( الدهر الداهر ) . وقد بقي هذا الكتاب معمولاً به الى أيام المأمون . ثم اختصره فيما بعد ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وضع منه زيجاً الذي اشتهر في البلاد الاسلامية .

آل نوبخت ، من أكثر اسر الشيعة الامامية فلاسفة ومنجمين وعلماء وادباء واطباء ، كان الغالب عليهم النقل من الفارسية الى العربية كما كان بعضهم يترجم من اليونانية الى العربية ، وأشهرهم :

ج - ابو سهل الفضل بن ابي سهل بن نوبخت . - المتوفي حوالي سنة ٨٢٠٣/٨١٥ م . عاش في عصر الرشيد والمأمون . نقل من الفارسية الى العربية . وقد ذكره الصدر في متكلمة الشيعة فوصفه بأنه « الفيلسوف المتكلم والحكيم المتأله » وحيد دهره في علوم الأوائل ... نقل كثيراً من كتب البهلويين [ الفرس ] الأوائل في الحكمة الاشراقية من الفارسية الى العربية في انواع الحكمة ،<sup>(١)</sup> كما يقول عنه القفطي ان الرشيد « ولاء القيام بخزانة كتب الحكمة » وكان ينقل من الفارسي الى العربي من كتب الحكمة الفارسية ، ومعهوله في علمه وكتبه على كتب الفرس »<sup>(٢)</sup> .

د - الحسن بن موسى النوبختي . - المتكلم الفيلسوف المتوفي حوالي سنة ٩٢٣/٣١٥ م . كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب « وكان يجتمع اليه جماعة من النقلة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم .

١ - المصدر السابق ص ١٧٨ .

٢ - نقلاً عن المصدر السابق ص ١٧٨ أيضاً .

وكانت المعترلة تدعيه والشيعة تدعيه ، ولكنه الى حيز الشيعة ، لأن آل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليهم السلام في الظاهر . وكان جماعة للكتب ، قد نسخ بخطه شيئاً ، وله تأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها<sup>(١)</sup> ، كذلك يذكر المستشرق آدم مقر صاحب كتاب « الحضارة الاسلامية » ان النوبختي - وهو مؤلف اول كتاب له شأن في الآراء والديانات - كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب<sup>(٢)</sup> .



هذا والترجمة لم تكن قاصرة على هؤلاء المترجمين ولا على هذه الكتب . فقد كان هناك مترجمون آخرون اقل شهرة من هؤلاء كما كان هناك كتب اخرى غير تلك التي اتينا على ذكرها ودونها اهمية .

ثم ان أصل هذه الكتب المترجمة قد ضاع وما بقي منها حتى الآن فإنما هي شذرات مبعثرة هنا وهناك في دور الكتب الرسمية والخاصة ، في بيروت وبغداد والقاهرة واسطنبول وبرلين وباريس ومدريد وغيرها .

وربما يُظن ان الكتاب الذي يوصف بأنه نُقل الى العربية قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يجوز ألا يكون قد نُقل منه إلا بعض اجزائه ، ومع ذلك نراه يذكر في عداد الكتب المنقولة لدى مؤرخي حركة النقل والترجمة من العرب .

ومما يلفت النظر في الكتب المنقولة عن اليونان ان النقل كان محصوراً في فنون العلم والفلسفة دون ان يمتدّها الى عالم الأدب والشعر . فنحن لا نعثّر في العربية على كتاب نُقل عن الأدب اليوناني . فالعرب لم يطلبوا من اليونان العون في الأدب ، لم يطلبوا مثلاً ترجمة هوميروس الشاعر او

١ - ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

٢ - آدم مقر ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٣٦٦ . الطبعة الثالثة .

سوفوكليس او يوريبيدس او بندار او ارسطوفان الخ . وذلك لاعتقادهم الراسخ دائماً بأن شعرهم هو في الذروة من الشعر ولاعتزازهم بأثارهم الأدبية التي كانوا يقدمونها على كل أثر ، ويحدون في انفسهم ان لهم - دون غيرهم - مملكة الفصاحة والبيان ، مما أدى بهم الى الاعراض عن كل أدب آخر . وكذلك لم يطلبوا منهم المعون في توجيههم الروحي لأنهم معتزون بإسلامهم . فالموضوعات الرئيسية للدراما الاغريقية كانت ذات صفة دينية وأسطورية لا تروق للعرب ذوي المفاهيم الدينية المختلفة ، ولا تثير حساسيتهم بسبب الشعور الإسلامي الغامر الذي استحوذ عليهم وملك جوانب نفوسهم . فهم لم يطلبوا من اليونان إلا ما احسوا بالحاجة اليه لاستكمال اوجه النقص في ثقافتهم العقلية . ولئن ترجمت الى اللغة العربية بعض نفائس الأدب الفارسي فلم يكن ذلك بإيحاء من العرب بل لأن المترجمين من ابناء فارس رأوا - لفرض في النفس - ان يطلعوا العرب على ادبهم فنقلوا بعض كتبهم المشهورة الى العربية .

ويمكن ايضاً تحليل ذلك على نحو آخر يقوم على المنطق الحضاري ، وهو ان التراث الانساني فيه جانبان : جانب مشترك بين جميع الشعوب وجانب قومي يخص شعباً دون شعب . ففي حالات التبادل الثقافي والتفاعل الروحي بين الأمم والشعوب ينحصر التأثير والتأثر في الجانب المشترك فقط وأما الخصائص القومية فلا تنتقل إلا بنوع من الافتعال والاقتسار دون ان تؤتي أكلها . وهكذا فالفلسفة اليونانية والعلم اليوناني والمهندي تراث عقلي انساني سريع السريان والانتقال . وأما أدب الملاحم والدراما الخ ... فهو أدب قومي بطيء السريان . الاول يؤتي أكله في بيئته وخارجها ، وأما الثاني فينحصر الابداع فيه في الحدود الضيقة لبيئته .

وأخيراً ينبغي علينا هنا ألا نغفل في تقدير اثر النقلة السريان وغيرهم كما يفعل البعض . فلا احد ينكر الاهمية الكبيرة التي يتمتعون بها في

تاريخ الفكر الاسلامي ، لكن هذه الاهمية لها حدودها المقررة التي لا يجوز للنقطة في كل حضارة ان يتخطوها . فمن الضروري ان نعلم ان الفكر الاسلامي لا يدين كله او جله لنفحات بعض النقطة المحترقين الذين قاموا بتراجهم تكسباً للمال لا حباً للعلم . فمع تقديرنا العظيم لهؤلاء النقطة وللخدمات الجليلة التي أسدوها للفكر الاسلامي ، إلا انه يجب ألا نذهب في هذا التقدير الى حدّ الشطط فنجعل من العرب والمسلمين كمية مهمة ومن النقطة عمالقة أفذاذاً كان الفكر الاسلامي بين ايديهم مادة طيبة يشكلونها كما يشاؤون . وكما كان أخرى بهم ان يشكلوا انفسهم ويصلوا الى القمة التي وصل اليها العرب . وإلا فكيف نفسر استقدام العرب لهم وتشجيعهم لإيادهم وتسابقهم على اقتنائهم ودفع الاجور العالية لهم ، وإيفاد البعث والسفارات للبحث عن الكتب في الأقبية والزوايا وظلمات المكتبات العامة والخاصة وعقد المعاهدات لحيازتها وجعل الحصول عليها شرطاً لوقف القتال وجزءاً من غنائم الحرب ؟ فليت شعري ! علام يدل كل اولئك ؟ أفلا يدل على انه لا بد ان ندخل في حسابنا الى جانب النقطة السريان اولئك الذين استقدموا هؤلاء النقطة وأغروهم بمختلف الطرق والأساليب للعمل معهم ونقل ما يمكن نقله من الكتب الى لغتهم ؟ أفلا يدل هذا على ان النقطة انما كانوا مجرد أدوات مسخرة لأغراض سادتهم ، مجرد أدوات للعمل ووسائل للتعبير عن الذات ، الذات الحية الواعية الأصلية التي تتدفق بالقوة والنشاط وتعيش بالإمكانات الفيضة التي تريد ان تتحقق فتركب كل صعب وتذلل كل عقبة وتقضي على كل عائق وتتطلى كالسبل لا يقف في طريقه اي شيء ؟ هذا في الواقع ما يفسر لنا وثبة العرب وانطلاقهم الرائعة .

ولنا شاهد على ذلك ما يجري أمامنا اليوم ويتكرر كل يوم . فهذا العلم الغربي مترجم في كل مكان لا تكاد تخلو منه لغة من اللغات . لكن ذلك لم يكن كافياً لانجذاب الفلاسفة والعلماء والقادة ورجال الفكر .

فهؤلاء محصورون في مناطق ضيقة جداً ليست شيئاً مذكوراً في حساب الممور من الأرض . هناك يعمل العلم وهناك فقط يؤتي أكله وينبع ثمره . هناك فقط تتفاعل العقول وتتلاقح وهناك يُصنع التاريخ . وليس هناك فقط ، بل الآن فقط . بمعنى ان عقولاً قليلة جداً تحتمر به في هذه الفترة بالذات ، وهي فترة ليست شيئاً مذكوراً في عمر الزمن ، تلك مُنة التاريخ وذلك دأبه ، فتراه لا يستقر في مكان فريد يبقى فيه الدهر كله ، وانما هو حوّلٌ قَلْب جَوَال ، لا يكاد يحل ببلد مدة من الزمن حتى يقادره الى غيره ، فانما هي الأيام دول بين الناس .

ولم يشذ تاريخ العرب عن ذلك ، فقد أتى على العرب حين من الدهر كان التاريخ فيه طوع بنانهم ، بحيث لا يأتي يوم إلا وتكشف لنا فيه اعمال البحث والتنقيب بين المخطوطات ماثرة جديدة عن مآثرهم المطوية ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر . فلا يجوز ان تتعامل على هؤلاء القوم لأغراض غير علمية وغير موضوعية أملاها الحقد والتشفي والتمصب الذمى .

#### ٧ - طريقة النقل

لم تكن الترجمة في اول عهد المسلمين بها كما كانت في طور النضج . فهناك مراحل مرّت بها وأطوار أتت عليها ومشاكل قابلتها قبل ان تستقيم وتنضج . ولذلك فان الكثيرين يشكّون في قيمة الترجمات العربية ويستهيئون بجهود النقلة . والحق ان هذا إنما ينصبّ على أوائل النقلة لا على أواخرهم ، وعلى صفار المترجمين لا على أكابرهم . فالتعثر لا بد منه قبل الخطو السديد ، والتخبط في الرأي والمشورة كثيراً ما ينتهي بالحكم الصائب والفكر الثاقب . وأعظم الابتكارات نجاحاً كانت وليدة المحاولة والخطأ والتعسف في الرأي وركوب العشواء .

والسبب في ضعف تلك الترجمات إما لأن أوائل النقلة لم يكونوا من



الفنيين المختصين بدراسة الفلسفة بل كانوا من أطباء مدرسة جنديسابور ،  
 أو لأنهم لم يرجعوا الى الأصل اليوناني وإنما عمدوا في أكثر الحالات الى  
 الترجمات السريانية . والترجمات منها 'بذل فيها من حذق وعناية وعلم  
 ودراية لا تكون كالأصل وبخاصة الترجمات السريانية . فقد تمود اصحابها  
 التصرف بالأصل وإضافة شروح وآراء اخرى اليها قد تخالف آراء المؤلفين  
 'نسبت الى اصحاب تلك المؤلفات عمداً او سهواً .

لذلك لم يكن غريباً أن تتعرض النقول الأولى لسيل من المحلات  
 املتها النظرة المعجلى والرأي الفطير . ولكن هذه النقول لم تكن نهائية .  
 وليس أدل على ذلك من إعادة ترجمة الكتاب الواحد مرات متعددة عن  
 مصادر مختلفة ومقابلة الترجمات بعضها ببعض ، وكانت هذه الطريقة من  
 الأساليب المتبعة بين العلماء للوصول الى النص الاصيل الصحيح . ويذكر  
 المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاث وعشرون ناقلاً لعشرين  
 كتاباً من كتب أرسطو ؛ وهكذا يكون للكتاب الواحد أكثر من أربعة  
 نقول مختلفة ، مما يؤذن بالرغبة الاكيدة في تحري الدقة والحرص على  
 الامانة العلمية ، كما نفعل في هذه الايام ؛ وهذه الطريقة العلمية السليمة  
 بدت تباشيرها في القرن الثالث الهجرة ( التاسع للميلاد ) .

ولدينا أمثلة عديدة على هذه الطريقة . فهذا حنين بن اسحق - وهو  
 خير مثل لها - يصف لنا أسلوبه في العمل وهو بسيل ترجمة سريانية  
 لأحد كتب جالينوس فيقول : ' ثم اني ترجمته - وأنا حدث من أبناء  
 عشرين سنة أو أكثر قليلاً - لتطبيب من أهل جنديسابور يقال له  
 شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط . ثم سأني بعد ذلك  
 وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها - حبيش' تليذي اصلاحه بعد ان كانت  
 قد اجتمعت له عندي عدة 'نسخ يونانية' فقابلت تلك بعضها ببعض حتى  
 صحت منها نسخة واحدة ، ثم قابلت بتلك النسخة [ التي ترجمها ابن شهدا

ترجمة سينة النص [ السرياني وصحته ، وكذلك من عادي ان افعل في جميع ما أترجمه ، <sup>(١)</sup> .

كما جاء على هامش « كتاب الخطابة » من مخطوطة الكتب المنطقية لأرسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس هذه العبارة :

« يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجدته فيها مما أشك فيه كنت أرجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح أصلحه واثبتته مصلحاً في هذه النسخة » <sup>(٢)</sup> .

وكانوا يشترطون لصحة النقل - الى جانب معارضة النسخ وتصحيحها بعضها ببعض - فهم اللغة المنقول فيها واللغة المنقول اليها . ولا يقتصر الأمر على ذلك بل كانوا يشترطون أيضاً فهم الموضوع وتصوره كتنصور قائله والاحاطة به احاطة تامة . ومصادق ذلك هذه الملاحظة التي وردت في أول « كتاب سوفسطيقا من نقل ابي زكريا يحيى بن عدي :

قال الشيخ أبو الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه :

« لما كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى الى فهمه باللغة التي اليها ينقل ، إلى ان يكون 'متصوراً' له كتنصور قائله وأن يكون عارفاً باستعمال اللغة التي منها ينقل والتي اليها ينقل ، وكان أفانس الراهب غير فهم بمعاني أرسطوطاليس فيه ، داخل نقله الخلل لا محالة . ولما كان من نقل هذا الكتاب ، من السريانية بنقل أفانس ، الى العربية ممن ذكر اسمه ، لم يقع اليهم تفسير له ، عولوا على أفهامهم في ادراك معانيه ، فكل اجتهد في اصابته الحق وادراك الغرض الذي إياه قصد الفيلسوف ، فغيروا ما نقلوه

---

١ - حنين ، رسالة رقم ٣ ، نقلاً عن الدكتور فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين . ص ٧٣ مع تعديل طفيف في آخر النص ليستقيم معناه .

٢ - نقلاً عن حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٧ .

من نقل أثناس الى العربية . فلأننا احببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت الينا ليقع التأمل بكل واحد منها ويستعان ببعضها على بعض في ادراك المعنى ، وقد كان الفاضل يحيى بن عدي فسر هذا الكتاب تفسيراً رأيت منه الكثير وقدرته نحو من ثلثيه بالسريانية والعربية ، واطن ثمنه ولم يوجد في كتبه بعد وفاته . وتصرفت بي الظنون في امره : فتارة اظن انه ابطله لأنه لم يرتضه ، وتارة انه مُسرق ، وهذا أقوى في نفسي . ونقل هذا الكتاب النقل المذكور قبل تفسيره إياه . فلذلك لحق نقله اعتياص ما لأنه لم يشارف المعنى واتبع السرياني في النقل . وقد وجد في وقتنا هذا تفسير للاسكندر الافروديسي له باليونانية يمجس من اوله كرامة ولم يخرج منه إلا اليسير . واتصل بي ان أبا اسحاق ابراهيم بن بكوش نقل هذا الكتاب من السرياني الى العربي ، وانه كان مجتمع مع يوحنا القس اليوناني المهندس المعروف بأبي فتيلة على اصلاح مواضع منه من اليوناني ولم يصل الي . وقيل ان أبا بشر رحمه الله اصلح النقل الأول واصلح نقلاً آخر ولم يقع إلي . وكتبت هذه الجملة ليعلم من يقع اليه هذا الكتاب صورة امره والسبب في اثباتي جميع النقول على السبيل المسطور ، <sup>(١)</sup> ثم ثبت ثلاث ترجمات مختلفة للكتاب الواحد .

وقد أدرك النقلة ايضاً بحس عميق انه لا يكفي لصحة النقل مقابلة النصوص وتصحيحها بعضها ببعض ، كما لا يكفي ايضاً فهم اللغة المنقول منها واللغة المنقول اليها ولا فهم الموضوع المراد نقله . فلهذه الشروط حدود للعمل لا يمكن تحطيتها تقرباً طبيعة اللغة المنقول منها وخصائصها العامة وعدم قدرة اي لغة منقول اليها ان تعكس هذه الخصائص وتستوعبها جميعاً . فالألفاظ انما تكتسب معانيها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وأحداث متعددة لا تتكرر دائماً ، بل هي تختلف باختلاف الزمان والمكان . فاذا

يعتمد اللفظ عن موطنه تطلب من المترجم جهداً كبيراً لتوفير اللفظ  
 المرادف له في اللغة المتقول اليها ليؤدي في ذهن السامع في موطنه الجديد  
 نفس المعنى الذي كان له في موطنه الأصلي . ماذا أقول ! ان نقل المعنى من  
 لغة الى اخرى أشبه بنقل الزهرة من منبتها يعرضها للجفاف ونضب  
 العبير ، او كنقل الغرس يقلل نُسغه ويُضعف امكانات الحياة فيه كلما  
 طال به النوى . ففي الترجمة دائماً إخلال بالمعنى لا يمكن تداركه ، وهو  
 يختلف في الشدة والظهور ، وكل عبقرية المترجم انما تكن في مدى قدرته  
 على تخفيفه والتقليل منه . اما إزالته والقضاء عليه فأمر لا سبيل له اليه ،  
 مها بذل من الجهد وتحرمى مطلب الصواب . وأظهر ما يكون ذلك  
 في الشعر : فان الترجمة من شأنها ان تشوهه وتفقد روعته  
 وعناصر الجمال فيه ، لأن « كثيراً من المعنى يضطرب بسبب تغيير في  
 التركيب اللغوي الذي تقتضيه اصول اللغة المترجم اليها »<sup>(١)</sup> . وكان احد  
 علماء العربية من القدماء ، وهو السيرافي ، يتشكك كثيراً في صحة نقل  
 فلسفة اليونان وعلومهم الى اللغة العربية ، ويقول لأحد النقلة المشهورين ،  
 وهو يونس بن متى ، في مناظرة رواها ابو حيان التوحيدي في رسالته :

« على ان هناك سرأ ما علق بك ولا أسفر لمقلك ، وهو ان تعلم ان  
 لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بمحدود صفاتها ، في  
 أحكامها وأفعالها وصروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها ...  
 الخ »<sup>(٢)</sup> .

كذلك يذكر التوحيدي في مقابساته :

١ - ابو سليمان ، صون الحكمة ، ص ٣٥ ب . نقل عن فرانز روزنتال ، المصدر السابق  
 ص ٧٥ .

٢ - نقل عن مقال للدكتور ابراهيم أنيس في مجلة العربي عدد ٩٩ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

« على ان الترجمة من لغة يوتان الى العبرانية ومن العبرانية الى السريانية ومن السريانية الى العربية قد أخلت بخواص المعاني في ابدان الحقائق اخلاصاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معاني يوتان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة لكأنت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص ، ولو كنا نفقه من الاوائل اغراضهم ببلغتهم لكان ذلك ايضاً ناقماً للقليل وناهجاً للسبيل ومبلغاً الى الحد المطلوب<sup>(١)</sup> . »

وقد عرض عبد القاهر الجرجاني في كتابه « اسرار البلاغة » لهذه المسألة ايضاً وزادها دراسة وتفصيلاً . فهو يقول ان العرب قد وضعت لكل جزء من اجزاء الجسم في الانسان والحيوان لفظاً خاصاً . « فالشفة » في الانسان هي « المشفر » للبعير و « الجحفلة » للفرس . فكيف العمل عند نقل هذه الفروق في الكلمات التي قد لا توجد في كل لغة ؟ للاجابة عن هذا السؤال نراه يفرق بين نوعين من الاستعارات ، استعارات غير مفيدة ، لا تمدو ان تكون توسعاً في اللغة ، واستعارات مفيدة . فأما الاستعارات غير المفيدة فهو يطالب فيها بنقل المعنى دون اللفظ ، فالفارسي مثلاً اذا اراد ان ينقل الى لفته نصاً من النصوص المشتمة على « الشفة » والمشفر والجحفلة ، ينبغي عليه ان ينقله بالمعنى ، اي بالكلمة العامة التي تدل على « الشفة » لا بالكلمة التي تدل على نوع الحيوان ، هذا في الاستعارات غير المفيدة ، اما الاستعارات المفيدة ، كأن تصف انساناً بأنه أسد ، أو سفينة بأنها جبل فهو يطالب فيها بوجود النقل باللفظ ومراعاة الاستعارة ، ذلك بأن نقل الاستعارة المفيدة بمعناها فقط فيه حرمان من نكتة بلاغية<sup>(٢)</sup> .

١ - المقابسات، نقلاً عن الدكتور عبد الحليم عمود، التفكير الفلسفي في الاسلام ج ٢ ص ٧٣ .

٢ - انظر مجلة العربي ، العدد المذكور ، ص ٣٥ .

ومن هنا فقد وجدت طريقتان في الترجمة : الترجمة الحرفية ، أي نقل الجملة من لغة الى اخرى كلمة كلمة ، والترجمة بنقل المعنى الصحيح . أما الترجمة الحرفية فقد كانت شائعة بين المترجمين السريان عندما كانوا يترجمون من اللغة اليونان وبين المترجمين اليهود واللاتين في طليطلة عندما كانوا ينقلون من العربية الى العبرية واللاتينية بمد خروج العرب من اسبانيا . ان هذا النوع من الترجمة الحرفية كان اسلوباً مألوفاً عند العرب لكن منذ عهد حنين بن اسحق في القرن التاسع الميلادي اصبحت مهمة المترجم - نظرياً وعملياً - نقل المعنى الصحيح نقلاً دقيقاً مضبوطاً <sup>(١)</sup> .

وما هو جدير بالذكر ان السريان الذين كان لهم دور خطير في الترجمة اورثوا العرب طريقة النطق السرياني لعدد كبير من الألفاظ اليونانية التي لم تتسرب الى اللغة العربية رأساً وإنما تسربت اليها بواسطة اللغة السريانية . والدليل على ذلك ان العرب يلفظون الكلمات اليونانية المعربة لا كما يلفظها اليونان بل كما يلفظها السريان . إذ يقولون مثلاً «سقراط» و «افلاطون» و «اقليم» و «فندق» لا «سقراطيس» و «بلاطون» و «قليا» و «بندوخيون» كما يقول اليونان . وما يلفت النظر هنا ايضاً ان العرب سمو اليونان لا بالاسم اليوناني «هيلين» بل بالاسم السرياني «يونان» .

## ٨ - الانتحال

لقد كان الانتحال بضاعة رائجة عند القدماء والقرون الوسطى على السواء . فقد يظن الانسان لأول وهلة ان جميع الكتب التي نقلت الى العربية هي لمن نسبت اليهم . فهناك كتب نقلت الى هذه اللغة باسم افلاطون وهي ليست له ، وأخرى باسم ارسطو وهي ليست له . فمن الكتب التي كانت تتحل الى افلاطون ونقلت الى العربية «كتاب الروايع» .

١ - انظر رورتال ، المصدر السابق ص ٧٧ .

كذلك من الكتب التي كانت تُنحل إلى أرسطو ونقلت إلى العربية أيضاً  
« كتاب التفاحة » و « كتاب الربوبية » و « كتاب الإيضاح في الخير المحض »  
و « كتاب سر الأسرار » .

فالكتاب الأول « كتاب الروابيع » هو كتاب في علم الصنعة ، أي  
الكيمياء القديمة التي يراد منها تحويل المعادن الخسيسة ( كالرصاص مثلاً )  
إلى معادن ثمينة ( كالذهب والفضة ) . وقد زعم واضعه أنه لأفلاطون .  
وقد ترجم إلى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر<sup>(١)</sup> .

والكتاب الثاني ، « كتاب التفاحة » يصور فيه مؤلف مجهول ، حالة  
أرسطو والموت يقترب منه وهو - بتفاحة في يده - يناقش تلاميذه في  
الموت والروح والخلود والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة  
البدن . ويكاد يكون هذا الكتاب نقلاً عن محاوره « فيدون » لأفلاطون .  
وقد نشر كتاب « التفاحة » لأول مرة في مجلة « المقتطف » سنة ١٩١٣ .

وأشهر هذه الكتب جميعاً كتاب « الربوبية » ويصور صعود النفس  
إلى العالم العقلي بالرياضة والتأمل حتى تخترق حجب الغيب وتصل إلى نور  
الأنوار . وهذا الكتاب هو عبارة عن مقتطفات من « تأسوعات » أفلوطين  
( التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة ) جمعها مؤلف سرياني مجهول ، وقد  
نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي . وقد نشره لأول  
مرة ديتريشي ، برلين سنة ١٨٨٢ ثم نشره الدكتور بدوي في كتابه  
« أفلوطين عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وأما كتاب « الإيضاح » فهو يصف إشراق الله على النفوس ، وهو  
يسمى الله نوراً . فهو النور العقلي وشمس العقول ، وهو جلال ومحبة ،

---

١ - انظر عنه عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ٤٢ - ٤٤  
٤٥٠ - ٤٦ و ١١٧ - ٢٣٩ .

وجميع الموجودات صادرة عنه . اما الشر فهو عدم وجود . وهذا الكتاب هو عبارة عن نصوص مقتبسة من كتاب « الإلهيات » لأفروقلوس ( Proclus ) زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة ، جمعها راهب سوري في القرن الخامس الميلادي انتحل لنفسه اسم ديونيسيوس الأروباغي وأطلق عليها اسم « مبادئ الإلهيات » ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها « الإيضاح في الخير المحض » ويسمى أيضاً « كتاب الملل » ( Liber de Causis ) فصدرها جيراردو الكريمويني عندما نقل « الإيضاح » الى اللاتينية في الربع الأخير من القرن الثاني عشر ، وذلك لأنه يدور حول مبحث الملل . وعندما نقل غيُوم دي موربك كتب أفروقلوس عُرِف ان « كتاب الملل » جزء من « مبادئ الإلهيات » لأفروقلوس . وقد نشره الدكتور بدوي في كتابه الآنف الذكر « الافلاطونية المحدثة عند العرب » .

وأخيراً كتاب « سر الاسرار » ويبحث في تدبير السياسة . وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصول طويلة في علوم الاسرار ، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر . وفيه قواعد عديدة يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب . وقد زعم مترجم هذا الكتاب يوحنا بن البطريق انه عثر عليه بعد التنقيب وأعمال الحيلة في هيكल الشمس في اثناء بعثته الى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية ، وهي البعثة التي أنفذها المأمون الى بلاد الروم في العقد الاول من القرن الثالث الهجري . وقد نشره لأول مرة الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه « الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام » .

تلك هي أم الكتب التي لأفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير ضار كبير في الفكر الاسلامي .

ويحق لنا ان نتساءل الآن : ما الباعث على الانتحال وما هي الاسباب



التي تكن وراءه ؟ كيف يتأتى لأحد ان ينحل آراءه هو لغيره مع انها عصارة فكره ومخاض عقله ؟

إذا كانت هذه الآراء المنعولة للغير سياسية او دينية متطرفة فالسبب مفهوم : فالإنسان في هذه الحالة قد ينحل آراءه لغيره حذراً على نفسه وخوفاً من بطش السلطات الدينية والسياسية .

لكن إذا كانت هذه الآراء لا تمسّ الدين او السياسة فالمسألة تستوقف النظر حقاً . فقد يحدث ان نجد بعض المؤلفين التافهين الذين يسمون وراء الكسب المادي دون المجد العلمي ، يفتلون ذكر اسمائهم فيضعون اسماً كبيراً على مؤلفاتهم ترويحاً لها . فالاسم الكبير على الكتاب أدعى لترويجه من الاسم التافه المغمور .

وهناك سبب آخر لهذه الظاهرة يذكر حنين بن اسحق عندما يعلل وجود كتب كثيرة منتحلة تُنسب الى جالينوس . فهو يعتقد ان وجود امثال هذه الكتب انما يعود الى خيلاء بعض الناس وزهوم بأب في مكتباتهم كتباً لأعاضم المؤلفين القدامى اكثر مما يملكه غيرهم من الناس<sup>(١)</sup> . وعنده تعليل آخر ايضاً وهو ان تكون هذه الكتب المنسوبة غلطاً الى جالينوس نتيجة خطأ في معرفة المؤلف الحقيقي : فقد يحدث ان اسم المؤلف الذي يظهر في الجزء الاول من مخطوطة ذات اجزاء اخرى تعالج موضوعات مختلفة لمؤلفين مختلفين لم تذكر اسمائهم — يُظن خطأ انه اسم المؤلف لجميع تلك الاجزاء<sup>(٢)</sup> .

ويرى روزنتال ان الانتحال بين علماء الدين كان قليلاً نسبياً ، غير انه كان فاشياً على نطاق واسع في علم الهيئة والكيمياء وعلوم السحر ، تلك

---

١ — انظر روزنتال ، المصدر السابق ص ١٢٦ .

العلوم التي كان ينظر إليها 'جل' علماء المسلمين على انها علوم تقع بين العلم الحقيقي وأعمال الشعوذة .

وليس معنى هذا ان روح النقد كانت منعدمة عند العلماء المسلمين ، بل على العكس من ذلك . فلقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الاولى لتاريخهم كما يقول روزنتال<sup>(١)</sup> . فعندما فشا الوضع في علم الحديث وجدوا ان من واجبه ان يضعوا مبادئ وقوانين عامة لمعرفة الصحيح من الزائف<sup>(٢)</sup> . كما يشيد روزنتال ايضاً بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي يدعي يهود خيبر انهم 'منحوا بموجبها امتيازات خاصة وأظهر انها مزورة' . ويقول روزنتال ان هذا الكشف 'أكسب البغدادي شهرة واسعة باقية' . وتجدر الإشارة هنا الى ان الخطيب البغدادي لم يصف بذلك شيئاً جديداً ، بل لقد فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون الذين كانوا يقابلون بين التواريخ المذكورة في الخبر او القصة التي يحققون في صحتها او عدم صحتها . واذا ظهر تبان او تناقض حكوا بأن الخبر لا يمكن ان يكون صحيحاً بالشكل الذي ورد فيه<sup>(٣)</sup> .

قلنا ان روح النقد ظهرت عند العلماء المسلمين في وقت مبكر . فان ما نقلوه عن اللغات الاخرى أطلعهم مثلاً على جالينوس وملاحظاته الدقيقة الحكيمة حول الشك في صحة الكتب المنقولة لأبقراط . فقد ثبت لحنين ، هذا المترجم الفذ ، ان الناحية اللغوية وبعض محتويات الكتب التي تنسب الى جالينوس في العادة ، تبين انها منعدمة . فان 'كتاب جالينوس الكبير في النبض' الذي عثر عليه حنين في مخطوطة يونانية 'تنسب الى جالينوس لا تدل محتوياته على تأليف من المستوى الرفيع ، لذا حكم عليها

١ - المصدر السابق ص ١٣١ .

٢ - المصدر السابق ص ١٣٠ .

٣ - روزنتال ص ١٣٠ - ١٣١ .

حنين بأنها ليست من تأليف جالينوس . لكن كيف العمل وجالينوس نفسه يذكر في مؤلفه « فينكس » الذي أورد فيه كتبه انه صنف هذا الكتاب ؟ لذا افترض حنين ان جالينوس عندما جاء على ذكر الكتاب الكبير في النبض ( في حديث شفوي او في كتاب آخر ) ، ربما لم يكن قد ألّف الكتاب بعد ، وكل ما هنالك انه كان مزمعا على كتابته ثم بدا له ففتر رأيه فيما بعد . فلمل رجلا سمع عن عزم جالينوس على تأليف الكتاب فأقدم على كتابة رسالة قصيرة في النبض ونسبها الى جالينوس ثم أثبت اسم الكتاب بعد ذلك في كتاب « فينكس » لكي يضمن لكتاب « النبض » شهرة ورواجا . وقد كان . وهناك حل آخر ايضا يقترحه حنين فيقول ان ورود اسم الكتاب في « فينكس » ، ربما يمكن تعليله بأن جالينوس قد يكون ألّف « الكتاب الكبير في النبض » فعلا لكنه فقد فيما بعد ، فوصل الينا الكتاب المشكوك في صحته والذي انما 'كتب ليحل' محل النسخة المفقودة .

قد تكون هذه الحلول التي يقترحها حنين وطريقته السابقة في معارضة النقول ومقابلتها بعضها ببعض وتصحيح بعضها ببعض ومنهجه في النقد الداخلي للنصوص ، قد يكون كل اولئك من ابتكار حنين ، ولكننا نرجح ان الابتكار قد كان في بعض التفاصيل ، فقد تجمعت لعلماء المسلمين تجارب عقلية عديدة وكانت لهم تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص . ويؤكد روزنتال ان العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تنسب الى مؤلفين قدماء<sup>(١)</sup> . وسرى كيف تتجلى الروح النقدية بقوة لدى مفكر اسلامي فذ كإبن خلدون في كلامه على أغاليط المؤرخين .

وقد كان من دواعي النقد عند المسلمين كما يقول روزنتال الخلافات

---

١ - المصدر السابق ص ١٣٢ .

والمنازعات العقائدية والدينية التي شغلت عقولهم وصقلت أذهانهم . فقد كان علماء أهل السنة يحرصون على إثبات أن الكتب المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب كتب مزورة ، كما قضى الأدباء المسلمون وقتاً طويلاً يتجادلون في صحة الشعر الجاهلي ، وأن كثيراً من الأدلة التي كانوا يدلون بها لا تزال لها قيمتها حتى يومنا هذا<sup>(١)</sup>.

ومن أم الوسائل التي كانوا يعملون عليها لتحقيق النصوص ونقدها نقداً داخلياً الاكثار من نسخ الكتاب الواحد . فالكتب بوجه عام كانت متوفرة جداً وفي متناول أيديهم ، فقد نقل الجاحظ عن موسى بن عيسى أن في مكتبة يحيى [ البرمكي ] وفي مدارسه ثلاث نسخ من كل كتاب<sup>(٢)</sup> . وكان العالم الذي يجمع الشعر ويحققه يحتاج - على ما يقول روزنتال<sup>(٣)</sup> - إلى أكثر من نسخة واحدة من الديوان الواحد والمجموعة الواحدة لكي يستطيع المقابلة بينها . وكثيراً ما كان يتيسر له عدد من النسخ ، فقد كانت المكتبات - وخاصة في مصر - تحتوي على عدد كبير من الكتب والمراجع التي يحتاج إليها العالم ، وكان السبكي يفخر بأنه كان يملك نسختين من كتاب « الذيل » للسماعي ( والنسختان تثبتان صحة مقتبس وجده السبكي في ابن الصلاح<sup>(٤)</sup> ، كما كان عند ابن خلكان نسخ عديدة من مختصر ابن الأثير لكتاب « الانساب » للسماعي ، وفي جميعها يتكرر الخطأ الذي كان ابن خلكان يشك فيه ، وكذلك كتاب « صحيح البخاري » فقد كانت نسخة متوفرة دائماً بما في ذلك نسخ بالروايات المختلفة ، إذ يذكر ابن حجر أن أبا محمد الصفصافي نفسه في تعليق له على فقرة لم يجد

١ - المصدر السابق ص ١٣٣ .

٢ - الحيوان ، الجزء الاول ص ٣٠ فلاً عن روزنتال ص ٥٣ .

٣ - مناهج ، ص ٥٣ .

٤ - المصدر السابق .

لها مقابلاً في اي نسخة اخرى من نسخ صحيح البخاري سوى نسخة استاذ البخاري انه قابل بين نسخ عديدة : ويزكي ابن حجر قول الصغاني اذ يقول انه هو نفسه قد قابل بين نسخ مختلفة لصحيح البخاري لكنه لم يثر على هذه الفقرة (١).

على ان هناك طريقة اخرى لمعرفة المنحول من الصحيح كانت شائعة نوعاً ما ، وهي ان يورد المؤلف نفسه اسماء كتبه ، على ان ينضم الى ذلك قرائن اخرى اهمها وحدة الأسلوب واللغة وان يكون بين الكتب والرسائل المنسوبة الى المؤلف علاقة وترباط ، بحيث لا يمكن عد واحد منها منحولاً إلا إذا حكنا على سائر السلسلة بهذا الحكم . وقد رأينا كيف تنبه حنين الى بعض هذا عندما حكم على مؤلف من مؤلفات جالينوس بأنه منحول ، وما حنين سوى استمرار لتقليد كان شائعاً آنذاك نجد عناصره الأولى في علم الحديث .

وهناك أيضاً معيار آخر يعد امتداداً للمعيار السابق وهو وجود وحدة في الاتجاه العام للتفكير بين الكتب التي تنسب الى مؤلف واحد ، وذلك الى جانب وحدة الأسلوب واللغة التي تحدثنا عنها منذ هنية . فاذا عرفنا مثلاً ان اتجاه أرسطو في تفلسفه اتجاه حسي تجريبي يتسم بالميل الى الطبيعة وواقع الحياة المادية أكثر من التعلق بسماء المتصوفة وروحانياتهم ، كانت نسبة كتاب اليه يبحث في علوم الاسرار والطلسمات ويمالج النفس الانسانية معالجة صوفية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وعن سعادتها التامة بفنائها في الذات المقدسة واتحادها معها - أقول كانت نسبة كتاب كهذا الى أرسطو نسبة غير صحيحة .

وعلى ذلك رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن الخلود

والسعادة والغبطة العظمى التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن ، وإذا رأيناه يقول « إن لذتها ليست في الأكل والشرب والمتع الحسية وإنما في العلم ، لأن متعة الحواس لا تولد الحرارة إلا لوقت قصير ، وأما الضياء الخالص المستمر فهو النفس المفكرة التي تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » - إذا رأيناه يتحدث في هذا الكتاب مثل هذا الحديث الصوفي حكنا بأنه كتاب منحول مزيف لا تصح نسبته الى أرسطو .

وكذلك إذا رأيناه في كتاب « الروبوية » يشيد بالحقيقة العليا والوجود المطلق اشادة روحاوية صوفية ، ويؤكد ان معرفتها لا تكون بطريق الفكر والنظر العقلي بل انما تكون بطريق الإلهام والبصيرة ، ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الأعلى ، حكنا بأن المتحدث هنا ليس هو أرسطو المعروف ، وان كتاب « الروبوية » ، بالتالي انما هو لتصوف روحاني لا لفيلسوف واقعي تجريبي .

وكذلك الحال اذا رأيناه يتحدث حديثاً كهذا الحديث الروحاني في كتاب « الإيضاح » أو « سر الاسرار » فيجب ان نبادر بالرفض ونحكم عليها بالوضع والانتحال .

وحسب علماء المسلمين ومفكرهم وفلاسفتهم فخرأ ان يطمئن أثنان منهم<sup>(١)</sup> في كتابين من هذه الكتب هما كتاب « الروبوية » ( أو اثولوجيا ) وكتاب « سر الاسرار » . فبجدس عميق يؤذن باحساس ابن سينا بالمعيار الأخير الذي ذكرناه لكشف الزيف والانتحال ، يقول في نص حاسم في رسالته الى الكيا ابي جعفر : « على ما في اثولوجيا من الطعن<sup>(٢)</sup> » . وبجدس عميق بمائل أيضاً يدين ابن خلدون كتاب « سر الاسرار » ويحكم عليه

١ - هذا مبلغ علمنا حتى الآن ، فقد يكون هناك أكثر من اثنين ، ومن يدري ؟

٢ - نقلاً عن الدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور سامي النشار : الفلسفة الاسلامية ، قرارات في الفلسفة ص ٢٩٥ .

بالوضع والانتحال ، عندما يقول في « المقدمة » ان هذا الكتاب « غير معزو الى أرسطو عند المحققين ، لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ، ويشهد بذلك تصفحه ان كنت من اهل الرسوخ<sup>(١)</sup> » .

## ٩ - النقل

ما لا ريب فيه ان تأثر المسلمين بالمناصر الثقافية الوافدة كان كبيراً جداً لكثرة ما جاء به النقلة من انواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف . فلذا بانقلاب عظيم يحدث في ( أ ) الفكر ، ( ب ) الدين ، ( ج ) واللغة يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعمقه وشموله وأبعاده .

( أ ) فأما من حيث تأثير النقل في الفكر فيكفي ان نقول فيه ان العرب قطعوا شوطاً بعيداً في الطريق الطويل الذي انتهت اليه الحضارة الاوروبية اليوم . فقد ظهر من بين المسلمين - عرباً كلوا او مستعربين - علماء اعلام ومفكرون افذاذ ساهموا في اصول العلم وفروعه ونفقوا في كل فن ، ونزلوا كل ميدان ، واقتحموا كل معقل ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التي انبعثت من مراكز متعددة ، حتى سبقوا الغرب الى الكثير من النظريات في الطبيعة والكيمياء والرياضة والفلك والطب والفلسفة الخ . وأغنوا التراث العقلي والانساني بكثير من المعاني والافكار . وهذه الصفات الضخمة غدت الأمة العربية وريثة الفكر الشرقي واليوناني والقيمة على ذخائر الثقافة والفن ، والممثلة الوحيدة للحضارة الانسانية الرفيعة في المصور الوسطى كلها . فعمظت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل شيء من مظاهر الحياة تقريباً . ولم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثيل

---

١ - مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الجزء الاول ص ٣٨٥ .  
انظر ايضاً تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدري في « اعمال مهرجان ابن خلدون » ص ١٥٢ - ١٥٤ .

لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في أوروبا .

هذا ما كان من أثر النقل في يقظة الوعي وجودة الفهم وجروح العقل والاسراف في التفكير وتفتح الاذهان وتفتق القرائح ، حتى لقد كاد يكون لكل بيت مذهب وفي كل يد كتاب .

( ب ) أما ما كان من أثره في الدين فان احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الاجنبية جعلهم يندفعون الى تعمق آيات القرآن الكريم وفهمها والفرغ على معانيها ، ويعرضون على محكّ العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدال او نقاش . ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة ، ثم راحت كل فرقة منها تسمى وراء آراء جديدة تساعدها على تكوين عقلي خاص بها ، وتلتبس حبجاً منطقية تدعمها بها وتدحض مذاهب خصومها . وساعدها على ذلك ان النصراني في البقاع التي كثرت فيها الفرق كانوا ينقسمون شيعاً وأحزاباً : نساطرة وبعاقة وملكانية و ... وكان هناك جدل حاد بين هذه المذاهب حول طبيعة المسيح والصفات الالهية والجبر والاختيار الخ . وقد تسلمت كل طائفة من هذه الطوائف بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني لدعم مذهبها وتسفيه مذاهب خصومها . كما كانت هناك ايضاً طوائف يهودية ومناوية وصابئة ، وكان هناك زنادقة وملحدون ودهريون ، وكان هناك اخيراً حركات علمية في هذه البلاد من طبيعة وكيمياء وفلك وطب ورياضة الخ ... فعرّف المسلمون ذلك كله بطريق النقل او الاحتكاك وتسرب الى اقوالهم ومذاهبهم ، وكان له أثر بالغ في توجيه تفكيرهم وتكييف انظارهم ومواقفهم ، وقيام بحوث عقلية متعددة حول العقل والنقل والذات والصفات والجبر والاختيار ... وتكاثر الموضوعات التي لم تقدم من يناصرها او يعارضها ، واشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذاهب والنحل . وهكذا تسلسلت الاقوال



والآراء ، وصار لكل جماعة من العلماء طائفة من الافكار تبلورت في مذهب علمي له اصوله وقواعده . ومن هنا نشأت المذاهب الاعتقادية والمعلوم الدينية والطبيعية .

( ج ) هكذا كان تأثير النقل في الدين وعلوم الدين . وكذلك سيكون له تأثير بالغ في اللغة وأساليب التعبير . فقد دخل في اللغة العربية كثير من المعاني الاصطلاحية والتراكيب الفنية والمبارات العلمية ، واتسع صدرها لعدد كبير من الألفاظ الاجنبية ، وتحولت في فترة قصيرة لا تزيد على عمر انسان من لغة قبلية ضيقة ، الى لغة عالمية ، فأصبحت لغة العرب هي لغة الدين والحكمة والقانون والسياسة والادارة والتجارة والكتابة والتأليف والعلم والحضارة . واكتسحت اللغات المحلية وكانت اللغة السريانية اول ضحاياها<sup>(١)</sup> .

أجل لقد كانت اللغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار . ولولا انها أداة صالحة مطوعة لما استجابت لما نُدبت اليه ، كما انه لولا وثبة الفكر العربي لما انصقلت هذه اللغة ولما رهفت ولما أمكنها تلبية حاجات الحياة الجديدة ومطالب المجتمع الجديد . فقد كان هناك تفاعل قوي بين الفكر واللغة في الاسلام وكان هناك كبير تعاون ، فكان لتقدم الفكر أثر في نمو اللغة كما كان لنمو اللغة أثر في تطور الفكر ، كل منهما يُرَفِّد الآخر ويمدّه بالدم والغذاء . وهكذا ظلّ الفعل والانفعال والتأثير والتأثر بين اللغة والفكر والفكر واللغة مستمرين طوال عصور حركة الإشعاع العقلي في الاسلام .

فاللغة العربية تمتاز بسمتها ونصوعها وبتصاريف كلامها وبآخذها

---

١ - على ان الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجأة بل ظلت تتلانى شيئاً فشيئاً حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية .

البديعة في استعاراتها وبغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كنياتها في مقابلة تصريحاتها وقدرتها الغذة على النحت والاشتقاق . وقد ألفت بها خطوط كثيرة دون ان تنال منها ، بل لقد تطوّرت بفضل خصائصها الذاتية وبحكم ما التقت به من حضارات وما 'صب' فيها من ثقافات ، فوسمتها جميعاً وتمثلتها جميعاً واستوعبتها استيعاباً رائعاً ، وكأنما أصبحت سبلاً عروماً تتدافع إليه جداول شتى من العلم والادب والفلسفة ، وهو لا ينحرف ولا يبدل وجهته ، بل يجري غزيراً زاخراً متدفقاً يقتحم كل ما يصادفه من حواجز ويحرف في طريقه كل ما يحيد من سدود وعراقيل . وظلّ أمرها كذلك حتى كانت أداة التمييز الوحيدة لأربعة عشر قرناً من التاريخ المستمر في اطار الاسلام . وهو عمر طويل في حياة اللغات لم يكتب لفة غيرها ، هذا مع انها لا تزال حتى الآن في شرح شبابها لم ينّ لها عظم ولا تضعضع لها ركن . وحسبها فخراً انها كانت تنتشر دون ضغط او دعاوة ، بل بمحض طبيعتها الخاصة وقيمتها الذاتية .

أما وإنها لغة هذا شأنها فذلك لا يعني انها ظلت مستقلة بذاتها مستغنية عما عداها من اللغات لم تتأثر بها او لم تؤثر فيها . فقد تأثرت اللغة العربية بكثير من اللغات وأثرت فيها واستمر التفاعل بينها مدة لا تزال نعيش أحداثها .

واذا أردنا ان نعرف مبلغ الأثر الذي خلّفته الترجمة والنقل في عمود اللغة العربية فهذا الأثر انما يتجلى فيما طرأ على الادب من تغيرات عميقة ، وفيما اتسعت له الألفاظ العربية من معانٍ جديدة ازدادت بها غنى ودقة ووضوحاً وسلاسة ، وفيما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية اكتسبت بها ثروة وغزارة ، وأخيراً فيما طرأ على الكتابة والتأليف من تنسيق وتنظيم .

فأما من حيث التفسيرات في الأدب العربي فقد أخذ الكتاب والشعراء يهجرون ألفاظ البادية ويبتعدون عن الكلمات الحوشية والغريبة ويعمدون

إلى السلاسة والسهولة ، وبعد ان كانت الألفاظ الحشنة تتردد كثيراً على ألسنتهم فتحدث خدشاً في الأذن أصبحت الآن سهلة مرنة واصبحتنا 'لحسن' فيها العقل المثقف والفكر المهذب .

وبعد ان كنا نشهد الجمل الموجزة التي يطرب لها الجاهلي والاموي ويترنم بها والتي كانت مع ايجازها تحمل المعاني الكثيرة ، اصبحنا نشهد الآن جملاً لينة تحمل المعنى بكلام واضح لا لبس فيه ولا غموض ، كما أصبحت قابلة لأن تتكيف بالمعنى الجديد الذي جاءت به الحضارة والرفاه واللين في العيش . لقد كان العرب يفتقرون الى العلم والفلسفة ، فعندما وضعوا أسسها كان لا بد من تجديد في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التي لم تكن مألوقة . وبذلك اكتسبت العبارة العربية سلاسة وجزالة ومرونة أفضل من ذي قبل ، إذ أصبحت تعبر عن منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وطب أبقراط وجالينوس الخ .

وكان التأثير في الشعر العربي كبيراً ايضاً ، فقد أعطت الترجمة صوراً جديدة للشعر العربي ، فاذا به يخرج عن نطاق المألوف ويخوض في موضوعات لم تكن معروفة من قبل . فبعد ان كان الشاعر يستعمل في وصفه كثيراً من الكلمات الحسية والتعابير المادية فلا يتكلم إلا عن الصحراء والمرأة والاطلال والحيوانات المنتشرة في البادية إذا بشره بعد حركة الترجمة تحتلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم نكن نشاهدها عند شعراء العصر الجاهلي ؛ وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالإضافة إلى الألفاظ المكتسبة من الترجمة .

ولكن هذا التطور في اللغة لم يحدث دون ثمن . « فاللغة اذا دخلت على اختها أفسدتها » كما يقول الجاحظ . فالذي يعم النظر في اللغة العربية ويقارن بين ما كانت عليه قبل الترجمة وما صارت اليه لا بد ان يلاحظ ان الجملة العربية قد ضعفت نوعاً . فلقد كانت قوية متينة في البداية ،

لكنها أخذت تتمثر مع الصور الجديدة حتى لكأنها تحملت أشياء من غير طبيعتها . ولكن الله سلم . فلئن فقدت بلاغة الجاهليين والمخضرمين فانها في مقابلة ذلك قد أصبحت لغة الفلسفة والعلوم وبالتالي لغة الحضارة .

وكما ظهر تأثير الترجمة في الادب فشمل الالفاظ والتراكيب والجلل وامتد الى المعاني والأفكار ، فقد ظهر تأثيرها ايضاً فيما تسرب الى اللغة العربية من مفردات جديدة . وهذه المفردات :

منها ما هو دخيل على اللغة العربية لعدم وجود مرادف له فيها . فقد تسرب اليها من اليونانية والفارسية وغيرها كلمات في المنطق والفلسفة والعلوم والآلات والأدوات والعمادات لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة . وقد بقيت هذه الكلمات على حالها بعد ان طرأ عليها تغير ما مراعاة للجرس العربي السامي واللفظي ، مثل فلسفة ، هيولى ، هندسة ، اسطقس ، كيمياء ، موسيقى ، زنديق ، ديباج ، ازميل ، ابريق ، عود ... وكثيراً ما استعملوا الاشتقاق : تفلسف فيلسوف متفلسف ، تزندق زنديق زندقة .

ومنها ما هو مشتق من مفردات عربية اخرى . فالمعلوم ان اللغة العربية كانت قبل الاسلام غنية بالتعابير الحسية فقيرة بالمعاني المجردة إلا ما اتصل منها بالمجد والشجاعة والكرم وما الى ذلك . اما بعد حركة الترجمة فقد انقلب الوضع او على الاقل اعتدل واستقام . فقد أعطت الترجمة الكلمات القديمة معاني لم تكن لها من قبل ازدادت بها تجريداً في كثير من الاحيان . وقد ساعد على ذلك ما ذكرنا من عبقرية اللغة العربية وقدرتها المعجبة على الاشتقاق والنحت والتصريف . وذلك مثل : مادة ، صورة ، جوهر ، عرض ، ماهية ، منطق ، كم ، كمية ، كيف ، كيفية ، هوية ، ذاتية ، موضوع ، محمول ، مصادرة ، اولي ، حد ، قضية ، قياس ، مقولة ، كلي ، جزئي ، مقدمة ، نتيجة ، إنية ، بديهية ، برهان ، مطلق ، مضاف ، خاص ، عام ، جبر ، مقابلة ، رياضة ، مشروط ، سببية ، عموم ،

خصوص ، كون ، كينونة ، غائية ... واشتقوا من هذه المصطلحات مصطلحات أخرى . كما كثر استعمال ياء النسبة ( علمي ، فلسفي ، أدبي ... ) وفي بعض الحالات القليلة ، النسبة بالالف والنون على الطريقة السريانية ( نفسي ، روحاني ) ودخلت ( لا ) النافية على الألفاظ بعد أداة التعريف ( اللاحدود ، اللانهائي ... ) . وهكذا كثرت العبارات والألفاظ وأصبحت الكلمة الواحدة بفضل الاشتقاق كلمات متعددة قادرة على تحمل شتى المعاني . وكان من الطبيعي لمسايرة هذه الحركة وضع المعاجم لتفسير ما ينشأ من مصطلحات جديدة أهمها ( كشف اصطلاحات الفنون ) للتهانوي و ( التعريفات ) للجرجاني ، وكليات أبي البقاء .

وأخيراً ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية بالتنظيم والقياس والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات . وبمع ان لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفلتات الطبع فقد غدوا فحولاً في التمحيص والنسائل ومثلاً 'يحتذى في سبر الاغوار والغوص على المعاني .



والخلاصة ، لقد غزت الترجمة جو الحياة العربية في الداخل والخارج ، ومن الظاهر والباطن ، وكانت أداة التوعية التي وسعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين الأفكار الأخرى بعد ان ظل أجيالاً طويلة منكفئاً على نفسه قاصباً في عقر داره . وهكذا انطلق العرب لبناء حضارة عتيقة وعرمان مزدهر ونهضة فكرية شاملة عمّت جميع البلدان التي انبثوا فيها وكانت عليهم خيراً وبركة ، فحلّت وثاقهم وفتقت أذهانهم وأنقذتهم من عسف حكامهم الظالمين وبطش اخوانهم في الدين !

## مقدمة لدراسة الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده أو بالملامة والتدرب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين ، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة ، وكلها حركات انما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل بعلوم الفكر والعقل أيضاً .

ولكن الباحثين اختلفوا كثيراً في أمر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق : اختلفوا في اسمها واختلفوا في إمكان وجودها واختلفوا في الأشخاص الذين شيدها وأقاموا بناءها ، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الإسلامي ومدى ما فيه من أصالة وابتكار - أجل اختلفوا في كل هذا ولا يزالون مختلفين .

ولئن كانت الفلسفة الإسلامية محل نزاع ومناقشة بين الباحثين فإن جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها - إسلامية كانت أو مسيحية - كانت ولا تزال محل نزاع أيضاً . فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة

المسيحية مثلاً ومدى اصالتها ومدى قربها او بعدها عن الفلسفة اليونانية والاسلامية . ولا يزال النقاش عنداً حول اصالة القديس توما الاكويني ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وسائر فلاسفة الاسلام عامة .

والذي يهنا هنا امر الفلسفة الاسلامية : هل هناك فلسفة اسلامية ام لا ؟ وما طبيعة هذه الفلسفة ان وجدت وما هي خصائصها ؟ والى اي حد استطاعت ان تتحرر من إصار الفلسفة اليونانية ؟

ان التصدي لحل هذه المسائل مهمة عسيرة ولكنها لا تخلو من المتعة ، على ان تمالّج موضوعاً بعيداً عن نزوات الهوى وجمحات الخيال ومشاعر الحقد والضعينة . فالعلم يجب ان يسمو على اغراض النفس ، كما ينبغي ان يكون التجرد رائداً جليماً للوصول الى الحقيقة . وعلى هذه الأسس سندرس الفلسفة الاسلامية ، فنبين اصالتها فيما لها فيه اصالة ، ولا تتعيف عليها في بعض ما تعترض به ، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد . ونأمل ان تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة الفلسفة الاسلامية على اساس وضعي لا معياري وباقتناص من الباطن ( saisie de l'intérieur ) لا من الخارج : بمعنى ان ندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب ان تكون ، وأن نرافق اصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم وأحوالهم ومقتضيات امورهم وننفذ الى دخائل نفوسهم ، لا ان نكتفي بمشاهدتهم من الخارج ومراقبتهم عن بعد يبلغ مئات السنين . فما لم نحطم هذه القرون التي تفصلنا عنهم لنشهدهم عن كذب ونعيش معهم ونتحسس بهمومهم ومشاعرهم ، وما لم نطرح جملة عاداتنا الفكرية وتقاليدها العقلية التي نشأنا عليها ، وما لم ندرسهم كما هم لا كما نريد لهم ان يكونوا - فلن يتسنى لنا أن نفهمهم وأن ننفذ الى اغوارهم .

هناك رأيان في الفلسفة الاسلامية : رأي ينازع في وجودها ، ورأي آخر يقول بوجودها ، وبين هذين الرأيين المتطرفين آراء وسطى تأخذ من كل جانب بطرف ، على تفاوت في ذلك .

فمن اقطاب الفريق الاول نجد مثلاً ارنت رينان عديد حركة  
الاستشراق في فرنسا وأوروبا كلها في القرن التاسع عشر . فهو يقول في  
كتابه القيم ( تاريخ اللغات السامية ) :

« من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني ان يُطلق على فلسفة  
اليونان المتقولة الى العربية لفظ ( فلسفة عربية ) ، مع انه لم يظهر لهذه  
الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات . فكل ما في الامر  
انها مكتوبة بلغة عربية . ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن  
بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير  
الساميين » (١) .

ويؤكد رينان رأيه هذا في مكان آخر إذ يقول في كتابه ( ابن رشد  
ومذهبه ) :

« لا يزال حكي بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن  
في نشأة هذه الفلسفة ، حكماً جازماً . وما صنع العرب شيئاً إلا انهم  
تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في  
القرنين السابع والثامن » (٢) .

ويبرر رينان احكامه هذه بأن الشعوب السامية لا تصلح للنظر العقلي  
الفلسفي ولا لإنجاب الفلاسفة ، وإنما تنحصر عبقريتها فقط في تدفق النفحات  
الدينية . فلنستمع اليه يقول في كتابه السابق :

« ما يكون لنا ان نلتبس عند الجنس السامي دروساً فلسفية . ومن  
عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع ان يطبع ما ابتدعه من  
الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها ، لم ينتج اي اثر فلسفي خاص به .

---

Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, — ١  
Paris, 2<sup>me</sup> éd. p. 10.

. Oeuvres Complètes de Ernest Renan, T. III, p. 12 — ٢



وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً خارجياً صرفاً ليس فيه كبير غناء وتقليداً للفلسفة اليونانية<sup>(١)</sup>.

وهكذا يدخل رينان في حركه على الفلسفة الاسلامية عنصر الطبيعة السامية ويجعله أساساً للتقويم والتقدير . ويضيف الى ذلك في مكان آخر ان خواص النفس السامية إنما تتجلى في انسياق فطرتها الى التوحيد من جهة الدين ، والى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية . وبذلك فتح رينان الباب على مصراعيه امام جيل كبير من المفكرين حذوا حذوه وربطوا مثله بين المنصرية ونط التفكير . فنجد المستشرق الالماني شمولىدرز ( Schmolders ) مثلاً يؤكد في كتابه ( مبحث في المذاهب الفلسفية عند العرب ) ان العرب كانوا عاجزين عن ان يحملوا باستمرار مشعل العلوم والفنون وعن ان يقدروا الأمم الاخرى الى الكمال الدائم . « فالجنس السامي على العموم لم يقدّر له على ما يبدو ان يقوم بهذا الدور »<sup>(٢)</sup> . ويقول ايضاً : « اننا لا نستطيع ان نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة المانية . الخ . ومهما ذكرنا هذه العبارة ( التي سأستعملها انا نفسي على سبيل الاختصار ) فلما لا نقصد شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب . اما ان تكون لهم فلسفة خاصة قائمة على مبادئ اقليمية ( indigènes ) ومدروسة دراسة منهجية فهذا ما لم يظهر على أيديهم »<sup>(٣)</sup> .

فالعقلية العربية لا تقوى على التفكير المنهجي والبحث المنظم . انها كما يقول احد تلاميذ رينان ( ليون غوتيه ) عقلية تفريق لا عقلية تنسيق ،

---

١ - المصدر السابق ص ١٧ .

٢ - Schmolders : Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 2 - 3.

٣ - المصدر السابق ص ٤ .

فهي عقلية تقتنص الطرائف ، ومجال إبداعها الافكار القصيرة والملاحظات العابرة بعكس العقلية الآرية <sup>(١)</sup> .

وفي عرض غامض يسير في تيار رينان وإن كان يختلف عنه قليلا في بعض التفاصيل ، وبحث مبهم وغير علمي لميزات كل من الحضارتين اليونانية والعربية يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه ( التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ) ان « الروح اليونانية تمتاز اول ما تمتاز بالذاتية ، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع افقي بإزاء هذه الذوات الاخرى حتى ولو كانت هذه الذوات إلهية ؛ بينما الروح الاسلامية تقفي الذات في كل ليست الذوات المختلفة اجزاء تُكوّنه ، بل هو كلٌ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذن أشد الانكار ، وإنكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة » <sup>(٢)</sup> .

ذلك هو مجمل آراء الفريق الذي ينكر وجود الفلسفة الاسلامية ، على تفاوت في الانكار وأسبابه .

ومن اقطاب الفريق الآخر ، أي الفريق الذي يقول بوجود فلسفة اسلامية نجد ركناً من اركان الاستشراق في فرنسا في القرن الماضي هو ارنست رينان ايضاً . فلنستمع اليه يقول في كتابه الذي ألعنا اليه ( ابن رشد ومذهبه ) والذي انكر فيه - في عبارة اوردها لها - وجود فلسفة اسلامية ذات عناصر خاصة : « اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كانت يدرس عند

---

١ - ليون غوتيه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد يوسف موسى انظر الباب الاول وخاصة ص ٦٣ و ١٠٥ و ١٠٦ .

٢ - عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥ و ٣ .

اليونان «<sup>(١)</sup> . ويقول أيضاً في نفس الكتاب ونفس الصفحة : « ان الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكر العربي . فالحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام انما ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين » .

وتفاوت الاحكام بعد ذلك وتراوح الآراء بين هذين الفريقين . بل اننا لنجد في معاصري رينان الفرنسيين من لا يقرّه على رأيه المنصري ويرميه بالتعامل على الفلسفة الاسلامية :

فهذا غوستاف دوغا بعد ان يورد عبارة شموبلدرز الآتفة الذكر وعبارة رينان التي يقلل فيها من شأن ما يسميه بالجنس السامي ، يعلق على امثال هذه الاحكام بأنها « انما هي احكام تذهب في الاطلاق الى حد الشطط ، وما مصدرها سوى سوء التحديد للفلسفة الاسلامية . يضاف اليه جهلنا بما للعرب من مصنفات فلسفية غير شروحهم على مؤلفات ارسطو... وما أسوق إلا شاهداً واحداً : فهل يظن ظان ان عقلاً كمقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن سوى مقلد لليونان ؟ فلهذا الفيلسوف العظيم نوعان من الكتب : شروح على مؤلفات ارسطو وجملة المعارف الموضوعة في اطار فلسفته ، وكتب من ابتكاره الخاص مثل كتابه ( الحكمة الشرقية ) وكتابه ( الاشارات ) وسائر كتبه الخاصة . أوليست مذاهب المعتزلة والأشعرية ثماراً بدیعة انتجها الجنس العربي » ؟ ويتابع دوغا كلامه قائلاً :

« ويبدو لي ان طريقة العالم مونك ( Munk ) في رسم ملامح هذه الفلسفة أدنى الى الصواب » .  
ثم يذكر قول مونك :

« وعلى العموم ، يمكننا ان نقول ان الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفاً ، وإنما هي قوشك ان تكون قد تقلبت في جميع

الاطوار التي مرّت بها في العالم المسيحي . فنحن نجد فيها مذهب اهل السنة الواقفين عند التصوص ، ومذهب الشك ونظرية الفيض ، بل ونجد فيها مذاهب شبيهة بمذهب سينوزا ومذاهب وحدة الوجود الحديث <sup>(١)</sup> .

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة الاسلامية ان رينان وأمثاله لم يضعوا آراءهم بعد دراسة كاملة ولم يستمدوها من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله ومصادره ، وإنما كانوا يعبرون عما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية عندما لم تكن الدراسات الاسلامية الصحيحة قد بدأت بعد ، ذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم إلمام بلفتهم او دون ان تتوفر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا الى احكام لا يمكن إلا ان تكون سريعة وناقصة <sup>(٢)</sup> . ومع هذا فقد قُدر لها ان تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم ، وكما ينتشر الظلام بعد مغيب الشمس . فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية ، واختلفت الاغراض والمآرب .

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الاسلامية . ذلك ان الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونان والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية . فالمغرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات . فلما نُقلت علوم اليونان والهنود والفرس وفلسفتهم الى لغة القرآن واطلع عليها المثقفون منهم تأثروا بها وأنضجوا افكارهم بمعانيها ، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره ، حتى ليذهب البعض الى ان المغرب لم يكونوا إلا نقلة وحفظاً . فالفلسفة

---

Gustave Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens — ١  
musulmans, Paris, 1878 p. XVI - XVII.

٢ — الدكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٤٧  
صفحة ٤ .

العرب قد اخذوا عن ارسطو معظم آرائه وأعجبوا بأفلاطون وأفلاطون  
أيما إعجاب وقابعوها في نواح عدة ، حتى ان الفلسفة الاسلامية لا يمكن  
فهمها بل لا يمكن تصوُّرها بدون الفلسفة اليونانية . فأفلاطون وأرسطو  
والرواقيون وأفلاطون كانوا المعلمين الحقيقيين للفلاسفة المسلمين .

ومن اسباب انكار الفلسفة الاسلامية ايضاً ان اكثر الفلاسفة لم يكونوا  
عرباً اقحاحاً ، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة يجمع بينهم الاسلام .

والحق ان الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم . فما الحملة على الفلسفة  
الاسلامية والفكر الإسلامي في نظرنا سوى استمرار للتيار الشعبي الذي  
يتنكر لدور العرب في حمل الرسالة الانسانية والاشعاع الحضاري ،  
ويقول ان الحضارة العربية والاسلامية ما هي إلا اقتباسات من الاعاجم ،  
يريد بذلك زعزعة الثقة بالنفس وتهيئ الطريق امام الغزو الاستعماري  
الذي نشط في هذه البلاد منذ زمن طويل . يغذي ذلك كله شعور  
الاوروبي بالتعالي وجراثيم الكبرياء التي يتلقاها في الجو المنزلي منذ الطفولة  
وفيه يتكون تصوُّره للعالم وللانسانية . فهو يعتقد بصلف ان العالم  
مقصور على اوروبا وحدها وان التاريخ الاوربي هو التاريخ العالمي ،  
وان التاريخ والحضارة إنما يبتدئان في اثينا وپمران بروما ثم يمتدّان  
فجأة من الوجود لمدة الف عام ، ثم يظهران من جديد في ايطاليا  
وباريس في حركة النهضة . اما قبل اثينا فليس من شيء ذي بال يستحق  
ان يتذكره هذا الفرد ، وكذلك ليس بعد اثينا شيء . فهو لا يرى بين  
ارسطو وديكارت الا الفراغ !

على ان الحملة على الفلسفة الاسلامية قد خفت حدتها لحسن الحظ ،  
وذلك لتقدم الدراسات العربية والاسلامية والرجوع الى المظان الاولى  
للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره . كما ان روح التمسك  
على العروبة والاسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين  
وبدأت تتغلب عليهم روح التجرد والموضوعية والبعد عن الهوى . فلا

يمكن للعلم الا ان يصقل النفوس ويرتفع بها عن الاحقاد والضغائن ، او على الاقل هذا ما نرجو .



نحن لا تنكر ان العقلية عند المسلمين لها اصول مختلفة ومصادر متعددة ، منها اليوناني ومنها الهندي ومنها الفارسي :

فقد عرفوا الفلسفة اليونانية ، في وقت مبكر كما مر معنا وذلك عن طريق النقلة السريان . فأقبلوا عليها واشبعوها درساً وتحصيماً .

وعرفوا الفلسفة الهندية ببغداد . فقد وصلت اليهم عن طريق الاتصال الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند منذ فتحت السند في أيام بني أمية . كما وصلت اليهم أيضاً عن طريق الكتب الهندية التي تُرجمت للمسلمين أيام المنصور . ووصلت اليهم أخيراً حين فتح محمود سبكتكين ، الملقب بيمين الدولة وأمين الملة ، بلاد الهند ، فكان هذا الفتح علة انتشار الآراء الهندية المختلفة في بلاد المسلمين كما كان هذا الفتح أيضاً علة انتشار الاسلام في بلاد الهند .

وعرفوا الفلسفة الفارسية منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتد في أيام بني أمية . وظهرت الكتب الفارسية مترجمة أيام العباسيين بفضل ابن المقفع وبني نوبخت .

اجل لقد عرف العرب كل اولئك لإنتاج حياتهم العقلية . فالفلسفة الاسلامية لم تخرج الى الوجود إلا من الاتصال بين الاسلام والنزعات الفكرية الاسلامية وبين غرات الفكر الاجني ومناهج العقل الفلسفي الاجني ، ولا سبب اليوناني . ولكن أي عيب في هذا ؟ ان جميع الفلاسفة في القرون الوسطى - اسلامية كانت او مسيحية - كانوا عيالاً على الفلاسفة اليونان . بيد ان هذا لا يقلل من شأنهم . ولولا ان ذلك هو حكم البيئة والعصر والمرحلة التاريخية والمنطق الثقافي والحضاري لتلك الفترة الطويلة

لنشط العقول اكثر مما نشطت ، ولتفتت القرائع خيراً مما تفتتت ،  
ولتمخضت الأذهان عن نتائج غير التي تمخضت عنها .

فالنقد التاريخي يوجب علينا ان نحكم على القوم بحسب العصر الذي  
نشأوا فيه ودور الحضارة الذي ظهروا إبانها ، ثم بحسب مييزات شخصياتهم  
الخاصة باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة او معاصرة . ثم باعتبارها ايضاً  
مبشرة بتيارات اخرى جديدة سيكون - او لن يكون - لها شأن في  
المصور التالية .

هذه أهم الأسس التي يجب ان يكون حكنا على الفلاسفة الاسلاميين  
بموجبها . وعلى هذا فإذا أردنا ان نبعث في القيمة الذاتية والمكانة التاريخية  
للفلسفة الاسلامية فلا بد ان نقرر قبل كل شيء انها ليست فلسفة خالدة ،  
حتى ننظر اليها خارجة عن إطار عصرها وظروفها . انها فلسفة كاسر  
الفلسفات ينبغي ان يراعى في تقديرها النظرة التاريخية . كما ان خصائص  
التفكير في المصور الوسطى غيرها في المصور القديمة او في العصر الحديث .  
فكل عصر إنما يصبو الى مزاج ما من العبقري يحتاج اليه اكثر من غيره ،  
فلا نطلب من القرون الوسطى اكثر مما تطبق ولا نحملها فوق ما تحمل .  
ولنعلم ان اليونان تجارب في التاريخ والبيئة والحضارة لم تتوفر لرجال  
الفكر في القرون الوسطى ، اولئك الرجال الذين عاشوا في مناخ عقلي  
غير ذلك الذي عاش فيه اليونان ، وهبت عليهم نفحات وأنسام لم يمرقها  
اليونان ، وكانت لهم مثل وقم ومسؤوليات لم تكن لليونان ، فكيف يُطلب  
منهم بعد ذلك ان يكونوا كاليونان ؟ ان الاختلاف بين عقليتين لا يحل  
احدهما افضل من الاخرى ، بل ان هذا الاختلاف ضروري جداً وطبيعي  
جداً ويجب النظر اليه دائماً على انه إنما يعبر عن واقع حي محسوس .  
فكل من العقليتين صحيحة في نطاقها وكل منها ضرورية في الحياة وللحياة .  
ثم من ذا الذي لم يتلذذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدمه ؟ فان  
الآراء والافكار لا تعيش إلا بهذا الطريق ولا تتولد بعضها من بعض إلا

بالاقتباس والاستعارة والنقل ، دون ان يستلزم ذلك استرقافاً وعبودية . فالإنسان اجتماعي تعاوفي لا سيما في عمله العقلي الذي هو عنوان مجده . فعمله دائماً ينافيع يستقي منها وأصول يبني عليها . فالأعمال الفكرية ليست وليدة يوم او شهر او سنة ، ولا هي مقتصرة على شعب دون آخر . فهي تتوالى ببطء وتنمو في مخيلة الشعوب على أجيال متطاولة ، ثم يتغذى بعضها ببعض ويتولد بعضها من بعض وتنتقل من صورة الى اخرى وإن لم يفتن لها التاريخ . فالفكرة الواحدة يتلقفها اشخاص متعددون ثم لا تثبت ان تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، لأنها عندما تنتقل من شخص الى آخر او من بيئة الى اخرى تدخل في نظام فكري جديد وتطراً عليها تغيرات شتى . وهي في هذه الحال لم تعد ملكاً لأصحابها الأولين ، بل لقد أصبحت حقاً مشاعاً يمكن لكل احد ان يستمتع بخيراته ويتخذ منه منطلقاً لأفكار جديدة تناسب روحه وتلي حاجاته وتخفف من الضغط والتوتر في نفسه .

وإذن فلا عيب على الانسان ان يأخذ عن أخيه الانسان . إنما العيب كل العيب ان يظل عاجزاً مقصراً عن معلمه الذي كان نبعا له ومستقى لأفكاره . فلكل فيلسوف الحق في ان يأخذ عن اي فيلسوف آخر ، فهذا لا أهمية له ، ولكن الذي له كل الأهمية إنما هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الآراء وكيف سلك بإزائها وأي نتائج استخلص منها .

واذا أردنا ان نقف على مبلغ ما فعله العرب بفلسفة الأوائل وكيف سلكوا بإزائها وأي نتائج استخلصوها منها فما علينا إلا ان نقارنهم بالسريان الذين كانوا أقرب منهم الى هذه الفلسفة وأشد تأثراً بها قبل الفتح الاسلامي بزمان طويل . ومع هذا فقد عجزوا عن ان يخرجوا مفكراً واحداً تصح مقارنته بيجان بن حيان وابن الهيثم والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم . ويجب ان نقارنهم ايضاً بالبيزنطيين الذين ورثوا الفلسفة اليونانية فظلت كتبها في الأقبية والسراريب حتى جاء



المرب فانتشالوها وأخرجوها من مكانها . فالدولة البيزنطية لم تتجرب طوال تاريخها مفكرين عظماء كالذين أنجبهم الاسلام ولم تشهد قيام نهضة كالتى قامت في بلاد الاسلام .

فليت شعري ! علام يدل كل هذا ان لم يكن يدل على ان الحملات التى شنت على الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية ليست حملات غلصة ، وان الأحكام التى اطلقها البعض عليها كانت احكاماً متمحلة جائرة لم تصدر بروح علمي نزيه وب عقلية موضوعية متجردة . ولكن ذلك لا يمنع ان يكون فيهم من اخطأ الاجتهاد وتسرع في الحكم فلم يحالفه التوفيق وكان ما وصل اليه هو جهد المقل . فلا حرج عليه في هذه الحال ما دام يتوخى الدقة والامانة والموضوعية .

وهكذا فما اقتبس العرب والاغارقة والفرس والهنود وغيرهم لم يكن في ايديهم سوى اداة للعمل . وهم لم يقدموا على الاكتساب من تجارب الأمم السابقة الا مدفوعين بتلقائية غنية خصبة تحدوها ارادة واعية تصارع طبيعة متردة ، وهذا دليل حيوية ونشاط وليس عرضاً من اعراض المرض والتخلف . وبعبارة اخرى ، ليس التراث اليوناني والاجنبي هو الذي رحل الى بلاد المسلمين ، بل ان المسلمين الذين كان لهم الحياء عقلي خاص ومزاج فكري معين هم الذين اختاروا جزءاً بيمينه من تراث الاوائل ، ثم صبغوا هذا الجزء بصبغتهم وحوروه كي يلائم طبيعتهم ويعملوا منه نوعاً جديداً من التعبير العقلي له معنى بالنسبة اليهم وبالنسبة اليهم وحدهم . انهم لم يقبلوا هذا الجزء الا ليستخدموه ، فلقد اكتشفوا فيه امكانية الخلق والابتكار ، اكتشفوا فيه مرآة لآمالهم وصورة لامانيهم ووسيلة للتصرف تصرفاً سليماً حكيماً في الحالات الفاجئة .

اجل لقد جاء هذا الجزء اليهم لكي يجد ارضاً خصبة مهيأة للخلق والابداع ، وبيئة صالحة اكملت لديها جميع وسائل البحث ، وعقلية منهجية متسقة تعالج الامور بنظرة كلية ، وذلك لكثرة معاناة اصحابها

الاعمال الذهنية التي اورثهم اياها النظر في العلوم الطبيعية والتفكير في المسائل الشرعية خاصة مسائل الفقه واقضيته وقياساته . فمن السذاجة حقاً ان يقال ان الدراسات الفقهية المعقدة ومباحث الطب والفلك والرياضة ، هي وليدة عقلية مشتتة لا تتبع في مسارها الطويل منهجاً ولا نظاماً . فكأنهم لم يطلبوا هذا التراث الا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية الى مستوى هذا التراث . بمعنى انه لو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث الى لغتهم لعمدوا - ومن يدري ؟ - الى مناهل نفوسهم يفجرونها طاقات غزيرة وعقوبات سامقة ومواهب فذة ، ولكان من الممكن ان ينطلق الفكر العربي آنذاك الى مدهاء فيبدع فلسفة خاصة به لعلها كانت لا تخلو من اصالة وقوة ! وبذلك لم تكن الفلسفة اليونانية والعلم الهندي والحكمة الفارسية .... سوى روافد اندفعت لتصب في المجرى الكبير وتلتقي بتيار صاحب يحمش بالمقول المتفتحة والنفوس المشرقة والاذهان الواعية والبصائر النافذة والامال الكبيرة والمسؤوليات الضخمة والقيم السامية والمثل الرفيعة ! فإنما العبرة كل العبرة بهذا التيار الصاحب وبما يزخر فيه من قوى جبارة هي التي تصنع التاريخ ، وليست العبرة ابدأً بنفحات يحود بها جماعة من المترجمين المحترفين يعملون بأجر معلوم ، فيترجمون لا استزادة من العلم ، بل طلباً للرفد واستكثاراً من النشب .



ان كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه ، لا تصدقوا العكس ابدأً . فهو لا يجلس على اريكته هادئاً صامتاً ليتلقى توجيه سلفه ووحيه ويُحمّل على تياره مستسلماً خاضعاً ليس له من الامر شيء ، وإنما هو 'يعمل' عقله في فهم اغراض سلفه وسبر اغواره في محاولة لتجاوزه ولسان حاله يقول :

اني وإن كنت الاخير زمانه لآتي بما لم تستطعه الاوائل

فالفيلسوف - ككل كائن حي - ليس شيئاً جامداً تجري عليه احكام  
الضرورة العمياء . انه شخصية متمردة تتميز بإرادة واعية وتفكير مستقل ،  
وتصبو الى التعبير عن ذاتها بمختلف اشكال التعبير والى فرض وجودها  
بشقي الصور لتثير الازدهان من حولها وتحرك العقول والمدارك ، وتغدها  
بالطاقة اللازمة لإحداث التغيير والتفجير .

في كل وقت توجد حركة فلسفية ، فلا يخلو زمان منها ، لكن الفيلسوف  
لا ينقاد لها باستمرار بل يُجري حواراً معها . فلتن جنحت الى ان  
تفرض عليه شروطها وتقلي احكامها فان ارادة الفيلسوف في مستطاعها  
هي ايضاً ان تناقش تلك الشروط وتنقض تلك الاحكام . ان الجو العقلي  
المحيط بالفيلسوف او السابق عليه لا بد ان يؤثر في هذا الفيلسوف  
ويعمل على تشكيله وصوغه بما يلائم طبيعة ذلك الجو وصبه في القوالب  
المناسبة ، لكن ذلك كله لا يمنع ان يظل الفيلسوف عاملاً هاماً في الحركة  
الفلسفية التي يعيش في تيارها .

ان المشاكل التي يعالجها الفيلسوف ويهتم بإيجاد حل لها إنما هي المشاكل  
التي 'تثار في عصره' ، او على الأقل تلك التي يستشفيها هو بقوة بصيرته  
مما يلوح وراء الأفق او تتوج به أحداث متوقعة . كما ان العلم الذي  
يستعمله الفيلسوف لحلّ هذه المشاكل هو علم زمنه . لذلك كان لا بد ان  
نعثر في آثاره على كثير من الآراء والافكار التي لمعاصريه او لسابقيه .  
وقد يكون هو شاعراً بهذه الآراء والافكار متنبهاً لها ، وقد تصبح جزءاً  
من محصوله العقلي دون ان يلتفت اليها . المهم ان آثاره ليست بنات  
أفكاره هو وحده ، وإنما هي نتاج جيل من الافكار كان هذا الفيلسوف  
ركناً من أركانها وعاملاً أساسياً فيها . وهنا تكن أهميته . وكيف يكون  
الامر غير ذلك والانسان لا يتأتى له ان يشرح الجديد ويعبر عما فيه  
من أصالة وجدّة إلا معتمداً على القديم ، مستخدماً لمشاكل أثبتت من قبل  
وحلول عولجت بها هذه المشاكل ، وبالتالي لا بد ان يستخدم العلم والفلسفة

والتراث العقلي كله بحسب منطق العصر ومفاهيمه . هذه المادة الخام التي يستخدمها كبار المفكرين فضلاً عن أقزامهم ليعبروا عن أفكارهم ويخلعوا عليها صورة مفهومة . غير أننا نلتصق في الوم عندما نظن ان هذه العناصر الأولية هي عناصر أساسية في بناء المذهب الفلسفي . كلا . فهي لا تعدو ان تكون أداة للتعبير عن هذا المذهب ووسيلة لإعطائه صورة معقولة مقبولة في الأذهان .

وهكذا لا يتخاو مذهب من المذاهب من عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية بغيره من المذاهب . بل قد تكون وجوه الشبه هذه قوية الى حد يفتق العين ، ومع ذلك لا يعدو هذا ان يكون مظهرأ خارجياً . اما أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه فشيء آخر لا ينفذ اليه اسلوب النقد التاريخي ، اسلوب تمزيق المذهب الى خرق وقصاصات تفقد قيمتها عندما تنزع من مصدرها . ولكي نفهم أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه يجب ان نعيش مع صاحبه طويلا ونشاطره — بنوع من الحدس العميق والبصيرة النفاذة — الافكار والمشاعر التي تثيره وتجذب اهتمامه ، وذلك لنقترب ما أمكن من النقطة التي توجّه أفكاره والتي نذر نفسه لإيضاحها والتميز عنها وفضّ مكنوناتها ، والإفصاح عما تبشر به من كل جديد وطريف . فكل أجزاء المذهب موجّهة نحو هذه البؤرة ، فتراها يتداخل بعضها في بعض ويلتف بعضها حول بعض وينصهر بعضها في بعض بحسب أوضاع هذه البؤرة ومقتضياتها الآنية والمستقبلية وحاجاتها العاجلة والآجلة .

دعوا الفيلسوف في هومو ، فما يشغله لا يشغلنا وما يثيره لا يثيرنا ، والاشياء التي يكون لها معنى بالنسبة اليه قد لا يكون لها اي معنى بالنسبة إلينا . انه أمير عالمه الخاص ، يسمي بيننا يحسمه لكن مسافات شاسعة تفصلنا عنه . ان نقطة واحدة تؤرقه وتنقص عليه حياته وتستغرق وجوده وكيانه : فاذا كتب فإنما يكتب عنها واذا دوّن شيئاً فإنما يدوّن

فيها . ثم يكتب ويدون ويعيد الكتابة والتدوين لعله يكون أحسن تعبيراً وأفصح بياناً . وهكذا تنقضي حياته بين تعبير وإجادة التعبير ولا مـ له إلا توضيح هذه النقطة والتزام الفكرة فيها وإيجاد الوسائل الكفيلة بنقلها الى الآخرين وإقناعهم بها واجتذابهم نحوها بأفصح لسان وأوفى بيان . هذا اذا نظرنا الى الفيلسوف من الداخل . اما اذا نظرنا اليه من الخارج فلن نجد غير مجموع مبرقش من الصور الباهتة والأوضاع المقلوبة .



ان هذه الطريقة التي لا ترى في الفكر الاسلامي إلا صورة للتأثيرات الاجنبية لم تعد طريقة علمية عصرية ، فلقد تركها اصحابها منذ زمن طويل لأنها لا تقول لنا :

لم انتقلت هذه التأثيرات الى العرب في زمن بعينه ولمدة بعينها ؟  
 لم كان لها ابلغ الأثر في المسلمين على رغم ما وضع امامها من عراقيل ؟  
 ان كل شيء يتضح لنا من هذه الناحية اذا تذكرنا التغيرات العميقة التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد ، أي عندما قام محمد عليه السلام بحركته العظيمة . هنالك نرى كيف ان نظم الحياة العربية قد تبدلت رأساً على عقب ، فاستتبّع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة ، وآمال جديدة ، وأهداف جديدة ، ومسؤوليات وأعباء جديدة ، وقم ومثّل جديدة ، وهذا ما جعله يتطلع الى آفاق جديدة . وإذن فانتفاضة الاسلام ومبادئ القرآن والتغيرات الداخلية التي طرأت على الجزيرة العربية ، هي وحدها التي خلقت الظروف الملائمة لتكوين عقلية جديدة وأوجدت التربة الصالحة لها . أما دور الترجمة فلإننا مع اعترافنا بأهميتها ومع إقرارنا بالعمل العظيم الذي نهضت به والخدمات الجلّي التي اسندتها للمسلمين ، فانها تظل قيمة مهدورة لولا ما لقيت من إعزاز وتكريم . بل ان دور الترجمة - بدلاً من ان تكون خالقة لهذه الانتفاضة -

مخلوقة بها ، مدينة لها بالوجود ، بمعنى انه يرجع الى العرب وانتفاضة العرب  
فضل انشاء هذه الدور لاستخدامها في اغراضهم وتسخيرها لحاجاتهم .  
اجل لا يجوز ابدأ ان ننسى او نتناسى العوامل الداخلية التي شاركت  
في صنع تاريخ الجزيرة العربية ، وبالتالي تاريخ الفكر الاسلامي والفلسفة  
الاسلامية . فإذا كان البعض لا يرون هذه المنطقة إلا من الخارج ويعملونها  
خاضعة لمؤثرات سطحية بحجة لا رأي لها فيها تسيرها كما تريد وتعبث  
بها كيفما تشاء ، دون ان يقيموا وزناً لما كان يعمل فيها من احداث  
وتطورات ، وإذا كانوا يوسعون فلاسفة الاسلام ومفكرهم تقريباً ويُنعون  
باللائمة عليهم لعدم انطباق المعايير اليونانية عليهم او لعدم امكانية صبهم  
في قوالب اليونان - فاسين او متناسين بعد الشقة وطول المسافة الزمانية  
والمكانية بين اليونان والعرب واختلاف تجارب كل منهما في منطق التاريخ  
والحضارة - فإننا في هذا الكتاب وفي الطبقات التالية منه بصورة عامة  
وفي كتابنا القادم<sup>(١)</sup> بصورة خاصة لن نغل ولن نكل عن دراسة المنطقة  
من الداخل وتوجيه الانظار الى ما يجري فيها بالفعل لا بحسب معايير  
وقوالب مصنوعة لغيرها ، فضلاً عن ان هذه المعايير والقوالب من شأنها  
ان تصرفنا عن الدراسة الوضعية الواقعية . هذا هو لب الدراسة المبينة  
على اقتناص الحياة العقلية عند المسلمين من الداخل وهذا هو ايضاً - في  
رأينا - لب الدراسة الوضعية التي لا تعبأ بالمعايير المصطنعة والقوالب التي  
قدّمت لغير اصحابها .



ولئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت ،  
إلا انها مع ذلك أنبتت نباتاً جديداً طيباً لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي  
ولا هو بالهندي ... انه نبات عربي اسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل

من شأنه انه يسير في تيار الفكر اليوناني او الفارسي او الهندي ، لأن الفلاسفة الاسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والنساية . وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده ، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الاول كما سنرى .

وكيفما كانت الافكار الاجنبية التي تسربت إلى المسلمين فانهم قد استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشئوا لأنفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة اليونان او الفرس او الهنود ... انها شيء من ذلك ولكنها ايضاً شيء فوق ذلك ، فيها من تلك الحيوات بمقدار ما في الشجرة من البذرة ، ثم فيها بعد ذلك وقبل ذلك مجموعة من الطاقات والقوى والمواهب الذاتية التي تغذوها وتغدها بالنسج حتى غدت دوحة وارفة الظل ، طيبة الثمر ، تؤتي أكلها كل حين .

ولا غرو في ذلك . فالفلسفة الاسلامية رغم اعتمادها على الفلسفة اليونانية ، ومع انها تسير في تيارات التراث اليوناني ، غير انها جاءت لتحل مجموعة من المشكلات تبنت للمسلمين في اطار يتألف من عوامل عرف اليونان بعضها ولم يعرفوها بعضها الآخر . كما ان الفلسفة الاسلامية ايضاً قد عُنيت بتعميل عدد من القضايا نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المسائل والقيم والمسؤوليات والآمال عما كانت عليه في ايام اليونان . كل اولئك من شأنه ان يغزو الشجرة الباسقة الجديدة ويرتفع بها في عنان السماء .

انها شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء . ولكنه فرع ليس له شكل هندسي منتظم . فترى بعض الاغصان باسقا متطاولاً في الفضاء له ظل ظليل وثمر مبارك ، وبعضها قميئاً قليل الجني هو كل ما تسمح به حياة الشجرة ولا تسمح بسواه ، غير ان جميع الاغصان على تفاوتها تسعى بآحادها وقلنتظمتها حياة واحدة وتخدم غرضاً واحداً .

وكذلك الحياة العقلية في الاسلام . ففيها ارواح الذخائر وأجل المفاخر وأجل الأسماء في الفكر الانساني ، كما فيها ايضاً من هم دون هؤلاء وأقل

منهم شأنًا ، وفيها من هم بين ذلك . والحق ان عباقرة الاسلام لم يبرزوا في ميدان الفلسفة كما برزوا في ميادين الحياة العقلية الاخرى ، ولم تتفتق قرائنهم في اصل الكون والحياة والوجود كما تفتقت في تذليل صعاب الكون والحياة والوجود ، وتسخير كل شيء لمصالح شعوبهم وخدمة المثل والقيم التي يؤمنون بها . وهذا التذليل وهذا التسخير وهذه الخدمة ، كل اولئك لا يجري على هامش الحياة العقلية بل هو منها في الصميم ، إذ لا تقلّ درجة التركيز والتجريد فيه عنها في الفلسفة البحتة ، فالحياة العقلية ليست وقفًا على الفلسفة وحدها . كل ما هنالك ان الحياة تتطلب هذا وذاك ولا تستغني عن هذا وذاك ولكن بدرجات متفاوتة . فالتنوع ضروري في حياة الأمم والشعوب ، وإنما ظروف المكان والزمان والحضارة والمرحلة التاريخية والحاجات الروحية والاقتصادية هي التي تُغلب ظلالاً على اخرى وتعطي للحياة مزاجاً تنفرد به برهة من الزمن . فاذا تغيرت هذه الاوضاع تغيرت الظلال وتغير المزاج ، وبالتالي اختلف النتائج . وعلى كل حال ، ان ما اعطاه المسلمون في عصورهم الذهبية كان القدر الذي يسمح به العقل الانساني آنذاك ولا يسمح بسواه . فهو كل ما كانت تتسع له طاقات الفكر وقدراته .

ولا تثبت الأمم على مزاج واحد لأن أوضاع الحياة جميعاً في تغير مستمر ، وليس هناك شعوب مجتباة مختارة وأخرى متخلفة بالقطرة ، وإنما هي ظروف وأحوال من التجاور المكاني والتامس الحضاري والمشاكل الداخلية والحاجات المادية والروحية ، تعمل جميعاً فترفع هذه الامة الى القمة وتهبط بتلك الى الحضيض ، وتطبع هذا الشعب او ذاك بمزاج خاص وتكوين عقلي معين . ولا أدلّ على ذلك من ان اليونان القدماء غير اليونان المحدثين ، حتى لكان هؤلاء ليسوا أحفاد اولئك . انهم شعب آخر لا يجمعهم بأسلافهم الأولين إلا الاسم المشترك والرقعة الجغرافية الواحدة .

ان ما ساهم به العرب في ميدان الانتاج الفلسفي وإن كان قتيلاً



بالقياس الى ما ساهموا به في ميادين الحياة العقلية الاخرى إلا انه على كل حال ثروة لا يُستهان بها . فقد أتوا بأشياء جديدة وتمخضت أذهانهم عن امور لا عهد لليونان بها ولم تكن لها نفس الأهمية التي ستكون لها عند المسلمين : نذكر منها مثلاً قولهم في الممكن والواجب والعلم الإلهي والشك والسببية والإرادة والقدرة والخلق والنبوة ، ومحاولتهم توجيه هذه النظريات جميعاً بحيث يحدث التقارب بين العقل والنقل وبحيث ينتهون الى وضع نظرية قائمة برأسها يبينون فيها أسس التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وأخيراً نجد بين ذخائر العرب التي ينفردون بها عن اليونان ويسبقون بها علماء الاجتماع المحدثين فلسفة التاريخ وعلم العمران ( اي علم الاجتماع ) . فكل هذه النظريات خالف بها العرب فلاسفة اليونان وإن استعملوا فيها أدوات اليونان . لقد كان تصورهم للألوهية والتوحيد بدءاً في تاريخ الفلسفة الإلهية كلها فأغنوا بذلك علوم الدين وعلوم الفلسفة بثروة لا يُستهان بها .

لقد كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الاسلام ، وراث فلسفي ضخم سوا اليه رجالاً وعلى كل ضامر وتحملوا في سبيل الحصول عليه كل عنت وارهاق ، فتمثلوه على نحو خاص يلبس عليهم دينهم الجديد واستخدموه في انشاء وجهة نظرهم في الله والكون والحياة ، حتى دخل في نظام تفكيرهم واكمل بحسب اصول حياتهم الروحية وحاجات بيئتهم الاجتماعية والعقلية ، واصبح غذاء نافعاً يجد فيه كل طالب بغيته .

ان عيب الكثير من الدارسين للفكر الإسلامي والثقافة الاسلامية انما هو تضخم بعض الجوانب على حساب الجوانب الاخرى ، تضخم جانب النقل والاقتباس مثلاً وتسلط الاضواء عليه دون غيره من الجوانب ، وهذا تحييف لا نرضى به ونجمن لا مساغ له . ان الثقافة الاسلامية فيها الكثير من العناصر الاجنبية ، هذا ما لا ننكره ولا نزال نكرر ايماننا به . اذ لا وجود لأمة لا تقتبس من امة اخرى ، اللهم الا ان تكون متخلفة في سلم التطور . فالتطور ، كما يقول برغسون ، لا يسير

يخطى واحدة في المجتمعات الانسانية ، انما هو يسرع على الخصوص في المواضيع التي تلتقي فيها تيارات مختلفة . فآخذ المتأخر عن المتقدم واقتداء السابق باللاحق هما اداة التاريخ ووسيلة العمران وقانون المعرفة على الارض . فليس ما جرى على العرب بعد انتفاضتهم العظيمة بدعاً في التاريخ ، بل لقد جرى عليهم ما يجري على غيرهم من الامم بحكم احتكاكهم بشعوب مختلفة وتعرفهم الى حضارات متنوعة واطلاعهم على ملل وثقافات متباينة . هذه هي سنة التطور الاجتماعي وهذه هي سنة التاريخ في كل زمان ومكان .

لكنه لا يكفي - للحكم على عقلية من العقليات او ثقافة من الثقافات - الاكتفاء بما نرى فيها من عناصر دخيلة . هذا ما قلناه دائماً ولا تزال نكرره ونزدده . انه يجب البحث ايضاً عما فيها من عناصر ذاتية قد تغمض حيناً وقد تلتبس بغيرها احياناً . لكن مواصلة البحث والنظر كفيلة بالكشف عن الحقيقة . فلئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت إلا انه لا يجوز ان ننسى ان فيها ايضاً نتائج هذا التفاعل وثمرات هذا اللقاء وهذا المزاج . ففيها ثمرات من عبقرية اهلها : ظهرت في تقدم علم الجبر والطبيعة ، والفلك والبصريات والصناعة والتاريخ والاجتماع !

ظهرت في علم الكلام الذي يقول فيه رينان « ان الفلسفة الحقيقية في الاسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين » ؟

ظهرت في علم اصول الفقه وما فيه من مباحث عقلية بجمة تخوض في الدليل والعلم والحاكم هل هو العقل او الشرع ، والحسن والقبح في الافعال وضبط التفكير حتى لا ينساق في شطحات الميتافيزيقا ومعمياتها .

اجل ظهرت في كل ذلك وغير ذلك من المباحث التي وإن كانت شرعية من حيث موضوعاتها إلا انها من حيث منهجها وطريقة معالجتها فلسفية بالمعنى الحديث جداً لكلمة ( فلسفة ) ، لأن الاتجاه الجديد في الفلسفة

اليوم إنما هو التوكيد على المنهج وتحليل الألفاظ<sup>(١)</sup> ، فالأصوليون يُعنون عناية كبيرة بالمنهج ويدققون النظر فيما يعرض عليهم في مجال الأحكام الشرعية من وقائع جديدة تحتاج الى أعمال العقل استنباطاً ، وإلى التروي في الحكم اجتهاداً ، وإلى التدقيق في الألفاظ وتحليلها من حيث المفهوم والمصدق منهجاً وطريقة . فهم بذلك أصدق مبرر عن الفلسفة الإسلامية من حيث هي فلسفة مرتبطة بالاسلام ، من الفلاسفة التقليديين من مشائين وإشراقين .

ومن هنا لا يمكننا ان نعطي صورة للفكر الفلسفي في الاسلام اذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخُلص وحدهم . حتى ليذهب البعض الى « ان هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء »<sup>(٢)</sup> . إلا اننا لا نذهب هذا المذهب في الغلو والشطط ، بل نرى انهم يمثلونه عند اتصاله بالفكر اليوناني كما يثله الأصوليون والفقهاء وعلماء الكلام سواء بسواء . فالفقه وأصول الفقه وعلم الكلام مضافاً إليها الفلسفة هي تعبيرات مختلفة للفكر الإسلامي . فمن فلاسفة الإسلام من اقترب من ارسطو مع اتجاها اسلامي ، ومنهم من ابتعد عن ارسطو وأخذ بفلسفة افلاطون مع محاولة توفيقية مع حقائق الاسلام ، ومنهم من أخذ ببيادى فلسفة ما قبل سقراط ، ومنهم من جمع بين تراث الهند وفارس وتراث اليونان بروح اسلامي ، بل منهم من ابتعد عن الإسلام . فقد اتسع الإسلام لكل هذا دون ان يضيق به ذرعاً . فالفكر الإسلامي لم يكتفِ بتعبير واحد بل لقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصاله ، لكنها تظل جميعاً أفكار المسلمين . وبظل الإسلام - حتى ولو ابتعدت عنه غاية البعد - مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها .

وهكذا فالفكر الفلسفي في الإسلام شديد التنوع كثير الشعب متعدد

١ - كما في الرضية المنطقية المعاصرة مثلاً .

٢ - الدكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الاول ص ٢١ .

الجهات . لكن منها تعددت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك فانه في علم الكلام هو نفسه في علم اصول الفقه ، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخاصة ، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع ... فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويسقى بماء واحد . فاذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فانها ليست من التشتت والبعد بحيث تقيب وراءها آيات الوحدة . فان عناصر الافتراق التي تطفو على سطح الحياة العقلية في الإسلام هي أشبه بالأشياء التي تطفو على سطح البحر . فان احداً لا يستطيع ان يقول ان هذا الشج الطافي وهذا الزيد الراغي وهذا الحطام المتأوج ، وهذا الهدير الصاحب ، وهذه السفن الماخرة ... ليست أشياء هذا الحضم العظيم الواحد او ليست معالم ثابتة او متحركة له .

وللتعرف على طبيعة الفلسفة الاسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن ( Horten ) اذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في ( دائرة المعارف الاسلامية ) بعنوان ( فلسفة ) :

« ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب ارسطو من النقص . فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية ، غير انه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً اليه من خلال صورة ذهنية واحدة . فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، انما هي اثنتيية تتقابل فيها الهوى القديمة مع الله . وهذا المذهب الارسططاليسي فيه عناصر علمية نظرية محصنة ، لكن النزوع القوي فيه الى الاعتقاد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويمطلها : أننى جاءت الصور اذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له ارادة ؟ وهو يحرك العالم باعتباره معشوقاً لا كلمة فاعلة ؟ ثم هو يجهل الجزئيات ؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي »<sup>(١)</sup>.

١ - لقد اعتمدنا على كتاب ( تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ) تأليف المغفور له الأستاذ العلامة مصطفى عبدالرازق في ترجمة هذا النص وجميع النصوص الاخرى التي تقدمت على لسان رينان وشموبلردوز ودوغا بمد ادخال تعديلات طليقة عليها اقتضاماً وجوعنا الى الاصل .

فهو رتب اذن يأخذ على ارسطو انه لم يستطع رد جملة العالم الى علة واحدة ما دامت الهيولى القديمة موجودة مع الله . كما انه لم يستطع وضع نظرية واحدة شاملة تصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيق معاملها في كل اكبر منها . كذلك لم يستطع تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه اذا كان مجرد علة غائية . ثم هو يحفل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية . هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على ارسطو . ويمكن ان نضيف اليها ايضاً اضافات طفيفة تسير في نفس الاتجاه : فأرسطو ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة دون ان يتصدى لحلها ، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً ومتعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر دون ان يكلف نفسه مؤونة توضيحها او إزالة ما فيها من تناقض . وأخيراً ان مذهب ارسطو معارض للاسلام في كثير من جوانبه ، كما ان في الاسلام قضايا كثيرة لا يقرها ارسطو . في هذه النقاط جميعاً ستفجر عبقرية فلاسفة الاسلام ، وسنشهد معركة حامية الوطيس لاتخاذ موقف معين منها ، مما نتج عنه سد جميع الثغرات في فلسفة ارسطو وجلاء كل غامض فيها والبت في كل ما تركه معلقاً بدون حل ، وإحكام الصلة بين الله والعالم وتحويل الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وجمعه محيطاً بكل شيء علماً ، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شيء ، وأخيراً تقريب ارسطو من الاسلام وتقريب الاسلام من ارسطو ، والتوفيق بينهما بإدخال تفسيرات تتفاوت في العمق والقوة والأصالة - في قضايا الفلسفة الاساسية والفرعية من شأنها تقريب مسافة الخلاف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء ثبت في الازمان ، بل وبإضافة قضايا جديدة الى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة ، كل ذلك بأدوات الفلسفة نفسها وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنزوة او هوى او عاطفة ، بحيث انه لو بحث ارسطو حياً لاستفاد من استخدام فلسفته من قبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب للوصول الى نتائج لا يقرها

هو ولا يؤمن بها بل وينذهب في معارضتها الى حد الشطط !  
وليس معنى ذلك بالطبع ان العرب قد اقتصروا على ارسطو وحده بل معناه انهم عملوا على اساسه وفي مخطط تفكيره مع تلافي ما فيه من نقص كما مر معنا . فقد اخذوا من ارسطو منطق ومنهجه التجريبي العلمي وطبيعته ومعظم اقواله فيما بعد الطبيعة ، ثم اكملوه بمثالية افلاطون . كما اخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو وافلاطون ، ثم ضموا الى ذلك عناصر شرقية غير يونانية اصلاً ، ثم تناولت ذلك كله يدُ صناع استخدمته في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها وتفسير بعض القضايا التي نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والآمال والمسؤوليات عما كانت عليه لدى اليونان .

وقد اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب اطلاقها على هذه الفلسفة ! فهل يقال ( فلسفة عربية ) ام ( فلسفة اسلامية ) ؟ فن المؤرخين من يسميها ( فلسفة عربية ) وذلك لأن اللغة العربية كانت لغة البلاد الرسمية ولغة الكلام والتداول . فيها دُونت كتب الفلسفة وبها كان الانتاج العقلي في الاسلام ، وبها كتبت معظم الآثار التي خلفها المفكرون من العرب والعجم في عصور الاسلام الذهبية . ومن المؤرخين من يسميها ( فلسفة اسلامية ) لأن القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عرباً اقحاحاً بل كانوا من جنسيات مختلفة وأصول متباينة تجمعهم وحدة اللغة والدين والدولة ، في منأى عن خلوص العروبة ، وكذلك لأنها لم تنشأ في الجزيرة العربية وإنما نشأت في البلاد التي دانت بالاسلام ، ولأنها عاشت في جو الاسلام وتحت راية الاسلام . والحق ان الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا طائل تحته . فلا مشاحة في الألفاظ كما يقولون وإنما العبارة بمعاني الألفاظ . فإذا لم يكن الفلاسفة والعلماء الذين انجذبهم بلاد الاسلام او اجتذبتهم اليها فعملوا فيها وشاركوا في آمالها وآلامها واضطلعوا بمسؤوليات الحكم والبناء والتفكير فيها - اقول اذا لم يكن هؤلاء الفلاسفة والعلماء من العرب الاقحاح فقد

افروا في تطور الحياة العربية عن طريق لغة العرب . فهم - مها تكن اعراقهم الاصلية - ابناء العربية وجنودها وأدوات التطور والبناء فيها : بها كانوا يفكرون ويبحثون ويؤلفون ، واليهما روحياً وعقلياً ينتمون . وإذا ذكرهم التاريخ فلأنما يذكرهم بها لا بأنسابهم العرقية التي طفت عليها ثقافتهم اللغوية وذابت فيها . لقد نشأ في بلاد الاسلام روم كياقوت وأكراد كأيي الغداء ، وروس كالظاهر بيبرس وألمان كسيف الدين لاجين وقوط كأيي بكر بن القوطية وأسبان كأيي القاسم بن بشكوال وفرنسيون كموسى ابن موسى بن فرتون وسودان كالحسن بن فاطمة الجفراي الرحالة . وآخرون كثيرون غير هؤلاء تحدروا من اصول شتى وجنسيات مختلفة ، لكنهم جميعاً نشأوا عربياً بالإحساس والعقل والروح وكنوا رسلاً للثقافة العربية والفكر العربي . كما ان الاسلام نفسه وليد المبقرية العربية ويدن بأعظم منجزاته للمبقرية العربية . وهو برغم كل ما تسرب اليه من العناصر الاجنبية وكل ما خضع له من التيارات والعوامل الخارجية - هدامة كانت او بناءة - فإنه يظل اثرأ فذاً من آثار المبقرية العربية وإشراقه فياضة من اعظم إشراقاتها .

والعكس صحيح ايضاً : فلئن 'كُتبت' الفلسفة الاسلامية أو 'كُتب' جلها باللغة العربية فإن الذين كتبوها قد دانوا بالاسلام وعاشوا في كنفه وتنفسوا في اجوائه وتغذوا بالمثل التي ينادي بها والقيم التي يدعو اليها . لقد كان الاسلام رائدهم فيما يحسون ويكتبون ، وكان القرآن داعيتهم به يبشرون وعلى انغامه يوقعون . وما من علم من العلوم النقلية أو العقلية قام في بلاد الإسلام الا وكان محوره القرآن ، وفهم القرآن وخدمته اغراض القرآن .

يضاف الى ذلك ان الإسلام ليس ديناً فقط وانما هو دين وحضارة : دين ارققع بشاعر بنيه إلى اجواز السماء وحلّق بهم إلى 'سدة العرش وجنة الخلد' و'ملك' لا يبلى .

وحضارة لم تتعرض سبيل العلم والفكر بل ابدته وشجعت عليه ،  
ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لشق الآراء والمذاهب  
والشغل ففدتها وتفتت بها .

ولا يمكن لمن يتحدث عن الرقي الإنساني ونهضة العلم والفكر الا يذكر  
الاسلام ديناً وحضارةً وألا يشيد بالقيم والمثل التي دعا اليها ، والتي كانت  
تحمل المقاومة وعلان الحرب عليه الى اندفاع عنيف في سبيله ، وكانت  
السبب الاكبر في انتشاره السريع الهائل بين اقوام وجدوا فيه المنقذ لهم  
من ابناء دينهم والملجأ والحمى .

ثم ان جوهر العروبة ليس جغرافياً أو لغوياً وانما هو اجتماعي ثقافي .  
فالعروبة لم يمد معناها الانتساب الى جنس بعينه بل الاشتراك في حضارة  
بعينها وفي تجربة تاريخية وعقلية لها مُثلها واهدافها ومفاهيمها .

كل اولئك يؤكد لنا سخف التفرقة بين ( الفلسفة العربية ) و ( الفلسفة  
الاسلامية ) . فقد اتحدت الشعوب التي حكها العرب بفضل اللغة العربية  
والدين الاسلامي معاً ، وذابت بتأثير قوة الشخصية العربية والروح العربي  
الغز وقوة الإسلام وروح الإسلام في وحدة ثقافية وحضارية ذات تماسك  
عظيم لا يمكن التفرقة فيه بين ما يعود للإسلام وما يعود للعروبة .

اما لمَ كان كثير من مفكري الإسلام من الأعاجم او من أصل أعجمي  
فاني أحسب ان فن التحليل النفسي ( psychanalyse ) وعلم الاجتماع المعرفي  
( sociologie de la connaissance ) قد يلقيان بعض الضوء على هذه الظاهرة  
التي تستوقف النظر حقاً . فالمعلوم ان معظم هؤلاء الأعاجم كانوا موالين  
او منحدرين من موالٍ ، وبالتالي كانوا موضع ازدراء وتحقير من جانب  
بعض المتعصبين من العرب الفاتحين الذين قوّضوا عروشهم وأزالوا ملكهم  
ونالوا من عزتهم القومية ، فأورثوهم 'عقد النقص والشعور بالتدني' . لذلك  
كان لزاماً عليهم ان يؤكدوا وجودهم للعرب الغزاة بالتفوق عليهم وإبراز  
مواهبهم .



هذا هو الحل الذي يقدمه لنا فن التحليل النفسي ويزكيه ايضاً علم الاجتماع المعرفي ، وإن يكن من زاوية اخرى : فكثير من الناس يتساءلون عن سبب تفوق اليهود في البلاد التي يستقرون فيها . وقد تقدم كارل مانهم ( Mannheim ) أحد مؤسسي علم الاجتماع المعرفي بتفسير لذلك يمكن تطبيقه - بعد اجراء بعض التعديلات عليه طبعاً - على المتفوقين من الأعاجم في عصور الازدهار الإسلامي . يقول مانهم :

« ان المثل التالي يُظهر لنا كيف ان طائفة من الناس يمكن ان تنمي في أفرادها - بسبب وضعهم الخاص في المجتمع - ملكات دون غيرها . وهكذا فالأقليات - كاليهود مثلاً - كما يُتاح لها الاستمرار في الوجود يجب ألا تكفّ عن التفكير في السلوك الذي ينبغي عليها اتخاذه لتتكيف بالبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها . فأبناء البلاد الأصليون يسلكون من تلقاء أنفسهم وفقاً لمعايير مجتمعاتهم . وأما الدخلاء الذين ينتمون الى الأقليات فانهم لا ينجحون في ان يسلكوا على النعوى الذي يتوقعه منهم المجتمع إلا يجهد فيه قسط كبير من التفكير . ومن هنا طابعهم العقلي » (١) .

فالفرس مثلاً وقد ثلثت عروشهم وغزت اوطانهم اصبحوا غرباء في عقر دارهم ، فحملهم الشعور بالضيق على توكيد وجودهم الذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا يجهد غير قليل من العمل العقلي . ومن هنا ، كان تفوقهم . وقد لا يكفي هذان الحلان لإقناع البعض . لذلك نجد أن تتناول المشكلة من زاوية اخرى ، احصائية أولاً وحضارية اخيراً .

فأما من الناحية الاحصائية فان العرب كانوا جنساً من اجناس متعددة اعتنقت الاسلام . فلا يُعقل ان يسام جنس واحد على حدته بعدد من الرجال يساوي ما ساهمت به الاجناس الاخرى مجتمعة . فحسبه انه استطاع ان يفرض على هذه الاجناس لفته ودينه ، وإنه لعمل لو تعلمون

---

١ - نقل من : Jacques J. Maquet, Sociologie de la Connaissance, :  
Louvain, 1949, p. 51.

عظيم . انه عمل خارق لا مثيل له في تاريخ اللغات والأديان . فانه لم يحدث قط ان شعباً من الشعوب فرض لغته ودينه على أمم كالأمم التي دانت بالإسلام وعلى رقعة من الارض كالرقعة التي انتشر فيها الاسلام وطوال العصور التي استطال فيها حكم الاسلام . وفوق هذا العمل الخارق الذي يسجل بالفخر والاعتزاز لحساب العرب فانهم قد ساهموا بنصيبهم الكامل من الرجال بحيث يزيد عدد ما انجبوا على عدد ما انجبت كل أمة اخرى على حدة .

هذا من الناحية الاحصائية وأما من الناحية الحضارية فنحن لا ننكر - كما لم ننكر من قبل - ان اكثر الفلاسفة والعلماء المسلمين في القرون الوسطى لم يكونوا من اصل عربي . ولكن الذي نتكره ولا نجد له مساغاً هو القول بأن هؤلاء الفلاسفة والعلماء إنما يدينون بمعقرياتهم وقرائحهم الفذة للشعوب التي انحدروا منها . فلقد انقضى الزمن الذي كانت توضع فيه حدود تكوينية وجيائية بين السلالات البشرية والذي كان يظن فيه ان طرازاً معيناً من التفكير وقف على شعب معين دون سواه . فليس أبعد عن الحقيقة من القول بوجود جنس نقي خالص في أي بقعة من بقاع الارض . فليس هناك عرب خالص وفرس خالص ويونان خالص الخ .. اللهم إلا ان يتعلق الأمر ببعض الشعوب البدائية المتخلفة البعيدة عن مراكز الحضارة والتطور . وحتى هذه الشعوب فقد لا تخلو من الاختلاط بشعوب اخرى مجاورة لها . فالجنس الصافي إنما هو في الواقع تجريد عقلي خالص لا وجود له إلا في اذهان العنصريين المتطرفين ، او اولئك الذين يهتمون بتبسيط الاشياء وتحليلها وردها الى عناصرها الاولى ، بصرف النظر عما اذا كان لها وجود في الواقع او لم يكن . فالشعوب لا يمكن الا تختلط بعضها ببعض عن طريق التجارة والغزو والفتوح والهجرة والرحلة في طلب العلم ولقاء اهل ونحو ذلك .

ان ما يُعول عليه العلماء اليوم ليس هو الانتماء الى سلالة معينة او جنس من الأجناس المختارة ( فضلاً عن ان هذه الكلمة الأخيرة غير علمية

ولا معنى لها إلا في اذهان المتعصبين من اصحاب العقول المتحجرة ) وإنما هم 'يعملون على الانسجام الى بيئة حضارية بالذات . فلقد اثبتت طريقة اختبارات الذكاء ألا فرق في الذكاء بين الأمم والشعوب <sup>(١)</sup> ، وأن الاختلاف بين الأفراد والجماعات إنما يرجع الى اختلاف ظروف البيئة وإلى تفاوت الفرص التي 'تتاح لهم <sup>(٢)</sup> . فعندما يوضع الناس في بيئات متشابهة فإن اختبارات الذكاء تسفر عن نتائج متشابهة أيضاً <sup>(٣)</sup> ، وهذا علم الوراثة يؤكد ما نقول . فقد أثبتت التجربة ان وحدة المورثات ( gènes ) في حال التوأمين اللذين ينتجان من بويضة واحدة ، وبالتالي اللذين لها استعدادات عقلية واحدة ، لا تستلزم نتائج واحدة في اختبارات الذكاء ، على حين

١ - عندما نقول ان جميع الشعوب متساوية في الذكاء لا نعني ان كل فرد فيها فذ في ذكائه، وإنما نعني ان نسبة عدد الاذكياء في هذا الشعب كنسبته في أي شعب آخر : أي لا تخلو امة من الأمم من عدد معين من الرجال الاذكياء فيها . وهؤلاء الاذكياء يزيد عددهم كلما زاد عدد السكان . وليس الذكاء وحده مما تتساوى فيه جميع الأمم والشعوب فيزيد بزيادة عدد السكان منها ويقل بقلة عددهم ، بل الغالب يتبع هذه النسبة أيضاً . فكما لا يتخو شعب من الشعوب من الرجال الاذكياء تبعاً لهذه النسبة كذلك لا يتخو من الاغبياء تبعاً لهذه النسبة أيضاً . ومعنى هذا ان الاذكياء كلما ان الاغبياء قلوا أيضاً ، فالذكاء نادر والغباء نادر أيضاً في جميع الشعوب وفي كل زمان ومكان . وأكثر الناس موزعون بين هذين القطبين ، أي ان القسم الأكبر من الناس متوسطون في الذكاء . وهذا ينطبق على جميع الأمم بلا استثناء . فالفرق بين الشعوب إذن ليس فرقاً في الذكاء وإنما هو فرق في الفرص المتاحة لتنمية هذا الذكاء والاستفادة منه . فما يتاح للذكي الانكليزي من فرص التشجيع لا يتاح للذكي الماليزي مثلاً ، وبينما يستغل الذكي الانكليزي مواهبه في الجامعات ودور العلم ، فإن الذكي الماليزي يستغل ذكائه في صيد السمك او بناء العش مثلاً وفي اعمال ظلية من هذا القبيل . فالحرمان والفقر وظروف الحياة الشاقة والحكم المتسلط التي يعيش فيها تقضي على ذكائه من المهد ، بينما ظروف الحياة التي يعيش فيها الذكي الانكليزي تتضافر جميعاً لاستغلال كل طاقة من طاقاته . الفرد كمية مهمة وقيمة مهدورة في البلاد المتخلفة ، بينما هو العامل الاول في بلاد اوربا الغربية وأمريكا .

Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur* ( trad. de — ٢  
l'anglais ), Paris, 1949, p. 97.

O. Klinberg, *Race et psychologie*, U. N. E. S. C. O. Paris, 1951. — ٣

ان وحدة ظروف البيئة تستلزم ذلك<sup>(١)</sup> .

ولا يقتصر الأمر على هذا أيضاً بل هناك ما هو اخطر منه وأكثر ثورية : فان المورث الواحد يتخذ لنفسه تميزات مختلفة ، وان التعبير الذي يتخذه لدى فرد من الأفراد عرضة لمؤثرات شتى<sup>(٢)</sup> . يضاف الى ذلك ان عدداً من المورثات المختلفة قد ينتج عنها في بعض الأحيان نتيجة واحدة<sup>(٣)</sup> .

وعلاوة على ذلك ان الفرد كوحدة سكونية ( l'individu comme unité statique ) قد حل محله الفرد كعملية تاريخية ( l'individu comme processus historique ) . فالتصور الجديد للفرد يعبر عنه اليوم بفكرة الدور ( rôle ) . وهذا التصور الجديد يظهر - على حد تعبير الأستاذ غورفيتش - بطلان علم الطباع بقدر ما يتجاهل هذا العلم تنوع المظاهر التي يمكن للفرد الواحد ان يتخذها بالنسبة الى الأدوار التي يقوم بها في جماعات مختلفة<sup>(٤)</sup> . فالشخص الواحد تتغير طباعه تبعاً للدور الذي ينبغي عليه القيام به ، كما ان دوره يتغير تبعاً للظروف والأحوال التي يرتبط بها ويتشابك معها . ان أشخاصاً كثيرين يمكن ان يقوموا بدور واحد ، كما ان هؤلاء الأشخاص أنفسهم يمكنهم - تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية المتنوعة - ان يقوموا بأدوار متباينة قد تصل الى حد التعارض . والخلاصة لا وجود لطبيعة انسانية تكون مستقلة عن الطبيعة التي يحدثها حافز هو في أحص خصائصه حافز حضاري يؤثر في الجزء اللاعقوي من الكيان [ الإنساني ] ،<sup>(٥)</sup> كما يقول مرفي ( Murphy ) ونيوكومب

---

W. C. Boyd, Génétique et races humaines ( trad. de l'améri- cain), Paris, 1952, p. 102 - 107.

٢ - نفس المصدر ص ٩١ .

٣ - نفس المصدر ص ٣٠٧ .

G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1980, p. 69.

٥ - نقل من : R. Girod, Attitudes collectives et relations humaines, Paris, p. 24.

( Newcomb ) . وبكلمة اخرى ليست العبرة بالمورث ( gene ) وإنما العبرة بتعبيره . وكذلك ليست العبرة بالفرد وإنما العبرة بدوره . ولا يتعين التعبير والدور بواسطة الوراثة ، وبطريق الأولى لا يتعينان بالسلالة او الجنس ، وإنما هما يتعينان بدينامية الوقائع والقيم التي 'تستشمر' في كل حالة بعينها .

واذا توخينا الدقة في الحكم ، قلنا ان الجدل الطويل المزمع حول تأثير كل من الوراثة والبيئة - وهو ما اسهبنا الكلام فيه نسبياً لأغراض يقتضيها التحليل العلمي - قد مضى عهده . فإن الوراثة والبيئة ، لما كانت تأثيراتها الديالكتيكية متشابكة متداخلة ، وكان هذا التشابك والتداخل لهما شق الأشكال ولا يمكن تتبعهما في جميع مساريهما ، فقد طلع علينا علماء الاجتماع الأمريكيون - منذ بعض الوقت - بكلمة جديدة تستوعب في آن واحد فكرة الوراثة وفكرة البيئة وتنبض بهما معاً . هذه الكلمة الجديدة هي كلمة ( موقف ) ( attitude ) . فالموقف هو جنوح الشخصية الى موضوع ما ، الى فكرة ما ، الى موجود ما ، في حالة عينية محسوسة بالذات . وهذا الموقف يتكون دائماً لا تبعاً لاعتبارات وراثية - فضلاً عن ان يتكون تبعاً لاعتبارات عنصرية - وإنما هو يتكون تبعاً للاطار النسبي ( frame of reference ) العام الذي وضعته الجماعة كلها وترجع اليه في تقويمها للأحكام والأشياء وينتمي الى حضارتها هي <sup>(١)</sup> . وبعبارة اخرى ان المواقف التي تتخذها جماعة من الجماعات او فرد من الافراد من واقعة ما لا يمكن تفسيرها إلا بالنسبة الى دلالة هذه الواقعة في هذا الموقف او ذاك . وهذه الدلالة منوطة بالتركيب الاجمالي العام للحضارة المعنية . وهكذا تتلاقى الوراثة وعلم النفس وعلم الاجتماع وتنصهر معاً في مفهوم ( الموقف ) .

هذه هي في نظرنا جملة الحقائق والمعطيات التي كان ينبغي على ضوءها دراسة الفكر العربي عامة والفلسفة الاسلامية خاصة بروح علمي خالص .

فلا شأن هنا للسامية او الآرية <sup>(١)</sup> في أصالة الفكر العربي والفلسفة الاسلامية او عدم اصلاتها . فالخصائص والميزات المنسوبة الى الاجناس انما تعكس في الواقع خصائص وميزات لغوية . فالآريون - ان صح وجود شعب بهذا الاسم - لا يمكن تعيينهم على اساس اشتراكهم في لهجات متقاربة ، يقال ان اللغات الهندية الاوروبية اشتقت منها . وهكذا الحال فيما يسمى بالشعوب السامية . والنتيجة الايجابية التي يجب ان نخرج بها من هذا كله هي ان العنصرية تستند في حقيقة امرها الى مقياس لغوي لا سلاي جنسي . فان كل ما يمكن توكيده في الشعوب التي يقال انها سامية او آرية هو ان لغاتها متقاربة من حيث المبنى والاشتقاق وطرق التعبير وبعض الخصائص الاخرى . ولكن ذلك لا يدل على ان الناطقين بهذه الطائفة او تلك من اللغات يتحدثون من ارومة واحدة . فاللغات تثقل - كما قلنا - بالتجارة والغزو والفتوح والتوسع الثقافي والحضاري وما الى ذلك ، وهذه العوامل جميعاً كفيلة باختلاط الاجناس والسلالات وامتزاجها بعضها ببعض منذ أزمنة بعيدة في التاريخ ، بحيث لا يمكن القول ابداً ان جنساً من الاجناس او سلالة من السلالات ظلت - بعد عمليات لا تحصى من المزج والانصهار والتلاقح - صافية محتفظة بجميع خصائصها وكل ما تنفرد به من عوامل التفوق والتميز .

---

١ - السامية نسبة الى سام ، على ما جاء في التوراة من انه كان لنوح ثلاثة ابناء : سام وحام ويث . فسام ابو الاسرائيليين والعرب وأمثالهم ، وحام ابو الزوج ، ويث ابو بقية البشر . والآرية نسبة الى آريا وهو اسم شعب مزهوم كان مهده على ما يقال النجد الفارسي من بلاد الافغان وما إليها . وهذا الشعب هو اصل الامم الاوروبية وبعض الامم الآسيوية (الهنود والفرس) من ترجع لغاتهم الى اصل واحد هو اللغة السنسكريتية . وتبعاً لهذه النظرية يصنف الناس الى ساميين لم تظهر عبريتهم الا في النفحات الدينية ، وآريين هم الذين بنوا الحضارة الغربية الحديثة والحضارة اليونانية واللاتينية من قبل . ويصرح رينان بأنه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري . وقد اتخذت هذه النظرية اشكالا متعددة غايتها وضع حدود تكوينية فاصلة بين الامم والشعوب .

نحن لا ننكر ابدأ - وليس لنا ان ننكر - ان فريقاً لا يُستهان به من مفكري الإسلام قد تحدروا من اصل غير عربي . هذه مسألة مقررة واضحة لا يُتنازع فيها إلا مكابر . إنما كان من الواجب تخطيطها والذهاب الى مسافة ابعد منها ، لأنها في رأينا مسألة ثانوية جداً ليست لها كل تلك الامة التي يراد اضافؤها عليها : فلقد ثبت على ضوء ما تقدم ان المقولات الاجتماعية والحضارية ( بيئة ، دور ، تعبير ، موقف ، دلالة ، اطار نسبي الخ . ) هي التي اخذت تحتل مكان الصدارة اليوم بدلاً من المقولات الفردية التي فقدت قيمتها ( فطرة ، سلالة ، غريزة ، وراثه ، الخ . ) والتي لا وجود لها الا في عقول اصحابها .

ومعنى ذلك ان الفكر العربي يدين بمواهب ابنائه في الفلسفة والرياضة والعلوم لا لاعتبارات ضيقة ذات طابع فردي - إذ هذه الاعتبارات تتساوى فيها جميع الأمم والشعوب احصائياً - وإنما هو يدين بها إلى ملاسات وظروف ينطس فيها الطابع الفردي ويغلب عليها الطابع الاجتماعي الثقافي الحضاري ، وهذه الظروف والملابسات لا اثر للساواة فيها . اي انه يدين بتعبير اوضح للحضارة العربية الاسلامية الكبرى التي قد نشأ فيها اصحاب هذه المواهب ، للمواقف التي وقفوها من هذه الحضارة ، للقيم الباطنة التي تثريهم فيها ، للدوائر التي وسدت اليهم وهم يعيشون في ظلها وينعمون بخيراتها ، للمسؤوليات التي كان عليهم ان يضطلعوها في خدمة اغراضها ، لحاجتهم الماسة الى التكيف ببيئة تشجعهم او تتنكر لهم أو على الأقل تتنكر لهم بعض الفئات المتعصبة فيها ، واخيراً للعاني والدلالات التي تنطوي عليها ، وبعبارة مختصرة للمثل الاعلى الجديد الذي كان العرب يحملون رايته .

بل ان الفلاسفة والعلماء والمفكرين النصارى واليهود والوثنيين والزنادقة والملاحدة والمؤمنين والكافرين ممن يعزوا اليهم السطحيون عظمة الفكر العربي لأن بهم نفحة آرية مزعومة ، انما يدينون بعقرياتهم لا الى تكوينهم النصراني واليهودي والوثني و .... بل الى الجنوة التي لمعت مع الإسلام

والتي ترعرعوا في وقتها ؛ ولذلك فأني أعدهم نتائجاً عربياً إسلامياً حتى ولو لم يمتنعوا الإسلام بل حتى لو نددوا به وأعلنوا الحرب عليه . اذ لم يكن ليهم اعتناق الإسلام بقدر ما كان يهم التنفس في جوه والتنقل في ظله والتمتع بخيراته . ولا يعني هنا التحدث عن الإسلام بالمعنى الديني الضيق وإنما يعني الإسلام بالمعنى الحضاري المنفتح المتسع الاكثاف والابعاد . فالفرص التي كان يتيحها لأبنائه وغير ابنائه ممن كانوا يطلبون رفسه ويميشون في حماه في عصوره الذهبية الرائعة كانت فُرصاً نادرة حقاً لا نظير لها إلا في بعض الشعوب المتقدمة في العصر الحديث .



وقد لا يقبل المرء بسهولة ان يكون العرب - رعاة الإبل الوثنيون البعيدون عن مراكز العلم والحضارة والفارقون في الخلافات القبلية والنزاعات السخيفة - ابطال هذه الانتفاضة العظيمة التي كانت لها أبعاد وآفاق لم تكن بالحسبان .

لذلك احب ان اقول لهؤلاء الذين يميلون الى التشكيك بالعرب والزراية بماضهم الجاهلي ان المعبرة ليست بالأفراد بل بالأفكار التي تحرك الأفراد والمثل التي تثيرهم . فالأفراد هم الأفراد في كل زمان ومكان .

ان المثل عندما تغزو الناس في بعض مراحل الإشراق من حياتهم وحين تتوفر لهم القيادة الصادقة والتوجيه السليم ، تفتنهم وتقع في نفوسهم موقفاً سحرياً ، حتى ليصبحوا وقد اعتنقوا هذه المثل شيئاً آخر لم يكونوه قبل اعتناقها . لذلك فمرب ما قبل الإسلام ليسوا في نظري هم انفسهم عرب ما بعد الإسلام ، وكذلك الأمم المغلوبة وقد دخلت في الدين الجديد لم تظل هي نفسها كما كانت ان تدخل فيه . انهم فئة من الناس ألهمتهم مثل جديدة فأصبحوا فئة جديدة . وهذا لا ينطبق على الإسلام وحده بل ينطبق على جميع الحركات الدينية والمذهبية والأيدولوجية ، فالبشر إنما هم أوعية متحركة لمبادئ ومثل وقيم تثيرهم وتغزو مشاعرهم . ان



الفرد عندما تغزوه فكرة جديدة لها بريق فإن ثورة حقيقية تنشب في رأسه ، وعندئذ لا مفر له من ان يصبو الى آفاق غير التي كان يصبو اليها من قبل ، وأنت يتحول الى مفاهيم وسمارات وعقائد جديدة ، وهم بقيم وأهداف ومثُل جديدة لم يكن له عهد بها ، فإذا به بين عشية وضحاها يغير ولاءه ويحدث تبديلاً شاملاً في علاقاته الشخصية والاجتماعية والسياسية ويصبح شخصاً آخر غير ذلك الذي كانه بالأمس . ويتضح ذلك جلياً في الأخوين نشأ في بيت واحد وتلقيا تربية واحدة فانتما الى حزب وانتما الثاني الى حزب آخر ، فأصبحت تفصل بينهما أبعاد شاسعة وحدود غير مرئية وأصبح الالتقاء صعباً والتفاهم متعذراً دونه خرط القتاد .

والخلاصة ان مفكري الاسلام من الأعاجم لا يدينون بمقرياتهم لاعتبارات وراثية فضلاً عن ان يدينوا لاعتبارات سلبية عنصرية . وإنما هم يدينون ، ويدينون فقط ، لمقولات اجتماعية ثقافية حضارية بحجة لا علاقة لها بالوراثة فضلاً عن السلالة . فلو انهم نشأوا في بيئة اخرى لكان لهم شأن آخر . فمظمتهم انما ترجع اذن الى طراز علاقاتهم مع المجتمع الذي فيه وبه ومن اجله انما عاشوا وازدهروا .

## حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة الى مدينة فاراب التي يقول البعض انها من بلاد الترك، ويقول آخرون انها من بلاد فارس . وهكذا يضطرب نسبه بين التركي والفارسي .

ولا يُعرف شيء ذو بال عن طفولته وشبابه ، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه . وكل ما هنالك أقوال مقتضبة منشورة هنا وهناك يؤخذ منها انه اشتغل بالقضاء في بلدته قبل ان يعكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل اليها وهو في نحو الاربعين من عمره، وكان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف ، فقرأ عليه المنطق . ثم ارتحل الى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً في المنطق ايضاً . ثم رجع إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول بالدرس والشرح والتعليق جميع ما وصل اليه من كتب ارسطو وتمهر في استخراج معانيها . وكذلك درس ببغداد علم النحو على ابي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ، لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه . وفي

بغداد وضع الفارابي اكثر كتبه . ثم رحل عنها لكثرة الفتن والحروب فيها في ذلك الحين . فقدم الى دمشق فلم يقيم بها طويلا بل يقال انه توجه الى مصر ، ولكنه عاد الى حلب ولزم بلاط سيف الدولة الذي اكرمه واجزل له العطاء ؛ لكن الفارابي امتنع عن اخذ ما يفيض عن حاجته واكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه وضروريات حياته ، هذا بينما كان المتنبى يتقاضى من سيف الدولة مبلغ الف دينار على على القصيدة الواحدة ! وفي سنة ٢٣٩هـ / ٩٥٠م اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام عن عمر يناهز الثمانين .

#### شخصيته

كان الفارابي فقيراً زاهداً متقشفاً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يعنى بزي او مظهر ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيداً عن صخب الحياة وجلبة الجماعة ، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء او مشبك رياض يكتب ويقرأ .

وكان الفارابي حاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة ، وهو يأتي في الرعيل الاول من رجال الفكر في الإسلام ، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا اجاهه وبرع فيه . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون منها اليونانية وهو امرٌ يشك فيه كثيراً . وكذلك كان موسيقياً تُنسب اليه الأعاجيب ، كما يُعزى اليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها كما يقول ابن ابي اصيبعة في طبقاته . فلئن لم يطيب الأجسام فحسبه تطيب النفوس والأرواح .

لذلك لم يكن عجباً ان يحتل الفارابي المقام الاول بين المفكرين والفلاسفة ، مما حدا بالترجمين الى وصفه بأنه اكبر فلاسفة الإسلام وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة وإلى تسميته بالمعلم الثاني ، يعنون انه يأتي في المرتبة الثانية بعد ارسطو .

والحق ان الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية ، عاش لها وتفاعل بها وبذل غاية الوسع في سبيلها ، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها ويشبع نهمه منها .

أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها ، وعلق عليها وظهر غامضها وقرب متناولها حتى يمكن القول انه احتضنها بلاء اها به . ولكن ارسطو لم يصل اليه خالصاً وإنما وصل اليه من خلال الافلاطونية المحدثه التي شوهت كثيراً من آراء ارسطو ونسبت اليه ما ليس له . وربما كان المنطق وحده هو الذي نجح من هذا التشويه فوصل خالصاً مقتحماً جميع العقبات .

ومع اعجاب الفارابي بأرسطو ، وتعبير ادق بالجانب المنطقي والطبيعي والميتافيزيقي من فلسفته وتأثره به ، فقد افتتن ايضاً بالجانب السياسي من فلسفة افلاطون وبما يشيع فيها من روحانية اخاذة وأدب رفيع ، فتأثر به ايضاً . وليس عجباً ان يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن بكل بعضهم بعضاً - فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها وهذه هي سنة التفكير كما مرّ معنا - بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته يملؤه الغرور والكبرياء . ورغم اعجاب الفارابي بهذين القطبين الكبيرين فإنه لم يتقيد بهما : فهناك عناصر اخرى ايضاً تقوم عليها اصالة تفكيره امها العنصر الإسلامي - بما فيه العنصر الشيعي - الذي تبدو ملامحه في كتاباته وما خلف من آثار انتفعت بها اجيال من القرائع والمبقرات . وانضم الى ذلك كله ثمرات من تجاربه الشخصية واجتهاداته الخاصة اخرجت لنا فلسفة لا هي باليونانية - وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها ، ولا عجب ، فالفلسفة اليونانية كانت أداة التفكير في ذلك العصر فمن لم يستخدم تلك الأداة كان لا يوثق بعلمه - ولا هي بالدينية ، وإن كان الدين يمدّها بالماء والغذاء . وإنما هي فلسفة الفارابي والفارابي وحده . وهذا كل ما يمكن ان توصف به . وهذا ما يفسر لنا خلافه مع

الدين ومع ارسطو في اكثر من موضع كما يفسر لنا اتفاقه معها في اكثر من موضع ايضا .

وحسنا لبيان أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية ان نذكر انه اول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظل " يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية اسلامية كانت او مسيحية . فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة او نسب في الفكر والرأي ، وما من نظرية أصيلة في الفلسفة الاسلامية إلا وتدين للفارابي ، وما من عنصر هام او مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي . وكلما أمعنا في دراسته ظهر لنا بجلاء انه لم يكن فقط منبعاً ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية ، بل هو أهم أساتذتهم العظام . لقد نوقش الفارابي و"فُتتد آراؤه ، لكن أثره كان من القوة بحيث ان احداً لا يعرف ما كان عساه ان يكون الفكر الفلسفي في الاسلام لولا الفارابي .

#### آثاره

لقد أكثر الفارابي من التأليف والكتابة وعالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والسياسة والطب وغير ذلك . فقد اجتمع له من العلوم والمعارف ما تفرق في كتب الأطباء والطبيعيين والفلكيين والفلاسفة . فاذا كتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره . وقد أحصى له بروكلمان ( ١٨٧ ) كتاباً ضاع القسم الأكبر منها . وفي القرن الماضي قام المستشرق ديتريشي ( Dieterici ) بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابي فدرسها وقدم لها ونقل بعضها الى الالمانية ونشرها بين سنتي ١٨٩٠ - ١٨٩٥ في مدينة ليدن ( Leyden ) .

ويمكن تقسيم كتب الفارابي الى قسمين :

( أ ) تصانيف شخصية مبتكرة .

( ب ) شروح وتعليقات .

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات . فالشرح والتعليق لا بد فيها من فهم النص أولاً والغوص على معانيه واستنباط ما غمض منها بالتخريج والقياس والمقارنة ، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل ما يصل الى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان . ومن هنا ما نجد عند الشراح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطر ببال صاحبه ، حتى ان النص الواحد قد يذهب الشراح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الابتكار والخلق .

وإذا كان المجهود الشخصي عنصراً هاماً في فهم النص فإن التقييد ببعض الاصول العامة والالتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقل أهمية ايضاً في التأليف . ومعنى هذا ان الشرح ليس التزاماً كله ، كما ان التأليف ليس اجتهاداً كله ، وإنما الحدود بينها مشتركة متداخلة . وهذا ينطبق على جميع فلاسفة الاسلام الذين سندرسم واحداً واحداً لا على الفارابي وحده . ولذلك فلن نضطر الى تكراره فيما بعد .

وضمن هذه الشرائط نورد هنا أهم مؤلفات الفارابي أولاً ثم نعقب بأم شروحه وتعليقاته .

أ - أهم مؤلفاته :

احصاء العلوم

كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

عيون المسائل

المسائل الفلسفية والأجوبة عنها

كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات

تحصيل السعادة

التنبيه على سبيل السعادة

مقالة في معاني العقل

## فصوص الحكم

ب - أهم شروحه وتعليقاته :

لأرسطو

البرهان

العبارة

الخطابة

الجدل

المغالطة

القياس

المقولات

السماء والعالم

السماع الطبيعي

الآثار العلوية

الاخلاق

مقالة في اغراض الحكم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ،

وهو تحقيق غرض ارسططاليس في كتاب ما بعد الطبيعة

شرح رسالة زينون الكبير

كتاب المجسطي لبطليموس

مقالة في العقل للاسكندر الافروديسي

اسلوبه

كان الفارابي شديد الفموض كثير الابهاز ليس في كلامه مترادف او استطراد ، ويعطي المعاني الغزيرة في عبارات مقتضبة ، فلا يطيل ولا يسهب ولا يميل الى التكرار إلا قليلا . انه يهتم بالمعنى اكثر من اهتمامه بالمبنى ، حتى ليكاد يصعب فهم مقاصده وأغراضه احيانا . فان استفاضته في التحليل وطول جملته وغوصه البعيد في اغوار النفس والمجتمع والوجود كل اولئك قد نأى بألفاظه عن ذوق القارئ العادي الذي يسترشد المتعة السهلة .

وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة كما يقول ابن خلكان ، إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسببة إلا القليل الذي لا يلفت النظر . فجماءت تصانيفه - إلا أقلها - مضطربة ضعيفة اللثمة هي بالفصول والتعاليق أشبه .

ولذلك لم ينح لكتبه ان تنال من الذبوع والانتشار ما نالته كتب ابن سينا الذي يمتاز بالوضوح والنصوع والبيان . وتحس وأنت تقرأ الفارابي بتعقيد الرجل والصعوبة التي يمانها في تدوين معانيه لما يتميز به أسلوبه من القصد في اللفظ والعمق في المعنى كما ذكرنا . ولعل السبب في ذلك انه كان يكتب في لغة غير لغته ، لغة تعلمها على الكبر عندما قدم الى بغداد وكان يحل العربية ، او ربما كان 'يلم بها إلماماً قليلاً ليس فيه كبير غناء ، فاضطر الى تعلمها فيما تعلم وقد ناهز الاربعين من عمره .

### طابع فلسفته

عرف الفارابي الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » اي العلم بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيد زمان او مكان . ثم قال : وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة » وذلك يقين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون : اما إلهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بقدر الطاقة الأنسية » (١) .

موضوع الفلسفة إذن إنما هو موضوعات جميع العلوم ، او هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها فهي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد وجب ان تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها في ذلك ،

١ - ابو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر بيروت سنة ١٩٦٠ ص ٨٠ .



وبالتالي فقد وجب ان تتلاقى جميع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة  
تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي حل الفارابي على  
الجمع بين افلاطون وأرسطو والتدليل على ان ما بينها من خلاف إنما هو  
خلاف في الظاهر فقط . وقد ذهب في سبيل هذه الغاية الى حد الشطط  
أحياناً ، فتراه يتكلف الأدلة ويفتعل البراهين ويحمل العبارات من التأويل  
ما لا تطيقه ، كل ذلك ليثبت وحدة الفلسفة تمهيداً للتوفيق بينها وبين  
الدين وإثبات وحدة الحقيقة . ومن هنا طابع فلسفة الفارابي الذي استطاع  
به ان يطبع الفلسفة الاسلامية كلها . فما من فكرة في الفلسفة الاسلامية  
إلا وأنت واجد جذورها في فلسفة الفارابي وما من مقالة فيها إلا ولها  
أصل في مقالاته .

ان طابع فلسفة الفارابي - الذي هو في نفس الوقت طابع الفلسفة  
الاسلامية كلها كما قلنا - هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين . وما جمع  
بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين .  
فالفلسفة وقد اصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا اختلاف في معانيها  
باختلاف الاشخاص ، إنما هي والدين شيء واحد ، اذا فهم الدين في كلياته  
وروحه لا في جزئياته وحروفه . ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه  
حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته او كادت . فهو لم يعالجها في كتاب مستقل  
كما فعل في ( الجمع بين الحكيمين ) او كما فعل ابن رشد في ( فصل المقال )  
من بعده بزمان طويل ، ولكنه جعلها ركبه في كل نظرية عرض لها وكل  
موضوع طرّقه . فنظريته في الواجب والممكن ، وتحويله فكرة الله من علة  
غائية الى علة فاعلة ، وقوله بالفيز ورأيه في العقل الفعال ، ومدىته  
الفاضلة ونظريته في النبوة والوحي ... كل اولئك وكثير غيره إنما قصد  
به الفارابي الى التقريب بين إله ارسطو وإله القرآن والتوفيق بين الفلسفة  
والدين . والحق ان المرء ليدعش من الجهود التي بذلها هذا الرجل لإزالة  
ما وقع من خلاف بين العقل والنقل والفلسفة والدين وإثبات ان احدهما

لا يناقض الآخر ، وأن العقيدة اذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وتوطدت دعائمها امام الخصوم ، وان الدين اذا تأخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له .

ولئن كان بينها فروق واختلافات ، فلأنما هي في الظواهر والقشور لا في الجوهر والحقيقة . ولإزالة الفروق بينها يجب ان نعود الى التأويل الفلسفي وأن نطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة . فالدين والفلسفة إنما يصدران عن أصل واحد ومصدر واحد هو العقل الفعال ، ومن ثمّ فلا فرق جوهرياً بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين ارسطو ومحمد ، بين الحكمة والشريعة . وإن شئنا قلنا ان الفلسفة والدين إنما يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين وبلفتين متباينتين لاختلاف المتأملين في كل منها . فلغة الدين لغة حسية تصويرية ، ولغة الفلسفة لغة برهانية تجريدية ، وبيننا تتجه الفلسفة الى الخاصة وطبقة أهل النظر ، يتجه الدين الى العامة والجمهور ويخاطبهم على حسب عقولهم .

اما ان يقال ان الفارابي وسائر الفلاسفة الاسلاميين من بعده لم ينجحوا في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لأن إله أرسطو قد بقي غير مقبول في الاسلام ، مع ما نال نظرية ارسطو من تعديل يرجع الى افلاطون ومدرسة الاسكندرية <sup>(١)</sup> فهذا في نظرنا كلام هراء ، لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول الناس جميعاً لها . ان إله ارسطو لم يقبل حتى من اليونان انفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله ؟ واذا أردنا ان نسير وفق هذا المنطق الأعوج فليس هناك من فلسفة او عقيدة ناجحة بمعنى انها استطاعت ان تجتذب الناس جميعاً اليها ، وإلا لكان هناك فلسفة واحدة او عقيدة واحدة في العالم أجمع ، و - بالتالي - لانعدم الخلق

والإبداع ، وعلى الفكر السلام . فحسب الفكرة ان يؤمن بها بعض النخبة  
للتخذ طريقها بعد ذلك الى العقول والقلوب .



لقد وضع الفارابي بعملية التوفيق هذه حجر الاساس للفلسفة الاسلامية  
كلها وطبعها بطابعه . وهذا التوفيق دليل ساطع على أن فلسفة الفارابي  
خاصة والفلسفة الاسلامية عامة ليست كما يزعم البعض مجرد تقليد لفلسفة  
ارسطو ، بل لقد تسربت اليها عناصر غير ارسططاليسية كثيرة لو نُزعت  
منها لفقدت طبيعتها وما به قوامها .

وهذا الميل الى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس بدءاً في تاريخ الفلسفة  
وإنما هو يرجع الى ما قبل الفارابي زمن طويل . وقد اشتدت وطأته عند  
الاسكندرانيين كما رأينا . ولئن كان الفارابي استمراراً لهذا الاتجاه فإنا هو  
استمرار لضرورات وعوامل اجتماعية وثقافية وحضارية كانت قائمة قبله  
أكثر مما هو استمرار لأشخاص سبقوه : بمعنى ان فلسفة الفارابي والمحاولات  
التي قام بها للتوفيق بين الفلسفة والدين ليست تردداً لأقوال قبلت قبله  
بمقدار ما هي امتداد لاتجاه في طراز معين من التفكير كان سابقاً عليه .  
وهذا الاتجاه يمكن ان يأخذ تعبيرات متعددة تختلف باختلاف الأشخاص  
دون ان تكون اقوال احدهم تردداً لأقوال الآخر . فإذا كانت جميع  
الاقوال تتحرك ضمن اتجاه معين وفي اطار معين إلا ان ذلك لا يمنع ان  
تظل هناك فروق كبيرة قائمة بينها .

فالفكرة التي جاء فيها الفارابي والتي ستمتد حتى اواخر العصور الوسطى  
إنما هي استمرار لعصور سابقة تحب ان نطلق عليها ( عصور المبقيات  
الدينية ) . فالدين كان هو المطلب الاول والأخير طوال هذه الفترة ، وما  
ظهر الانبياء - او من يُسمون كذلك - إلا في هذه الفترة . لذلك كان  
الصراع على أشده فيها بين عباقرة العقل وعباقرة النقل . ولما كانت  
الظروف متشابهة عند جميعهم كانت الدوافع الى التوفيق متشابهة ايضاً

وبالتالي كانت الحلول متشابهة . وقد نستبين نحن اليوم بهذه المحاولات وننتقص من شأنها لا شيء إلا لبعد الشقة بيننا وبين اصحابها ولأن لنا هوماً ومشاكل مختلف كل الاختلاف عنها في عصور المبكرات الدينية . ان الحلول التي قدمها الفارابي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة قد لا تخلو من الشبه بتلك التي قدمها فيلون مثلاً ، إذ هي وليدة ظروف وعوامل متشابهة . لكن هذا الشبه إنما ينحصر في الكليات والعموميات لا في جزئيات الحلول وتفاصيلها . فالهم هنا إنما هي الجزئيات والتفاصيل لا الكليات . فالرجل العادي لا يختلف عن المبكر في الكليات : إذ كلاهما حيوان ناطق ، وكلاهما مركب من لحم ودم وعظم ، وكلاهما له غدد وأعصاب ودماغ ، ولكن تركيب كل منها يختلف عن الآخر في جزئيات تصل في دقتها الى حد ان العلماء يقفون حيارى في امرها . فالجزئيات اذن ليست قليلة الشأن في تقويتنا للأشخاص . فاذا كان الفارابي يشابه فيلون مثلاً في بعض كليات الحلول فانه يختلف عنه في اكثر الجزئيات . بحيث انه اذا كانا يعبران عن حقيقة واحدة ، فان تعبير الفارابي أشد عمقاً وأبعد غوراً وأكثر اصالة .

### احصاء العلوم

للفارابي كتاب في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها وبيان فضلها ونفعها لا نحسب ان احداً سبقه اليه او ذهب مذهبه فيه ، حتى ان بعض المستشرقين يرون انه بالموسوعة اشبه . والكتاب صغير في حجمه كبير في فائدته عظيم في دلالاته ومعناه . وقد قسم الفارابي فيه العلوم ثمانية اقسام ، فكان بذلك اول من وضع نواة لتصنيف العلوم بين المسلمين في عصره . وهذه العلوم هي :

أ - علم اللسان ، ويبحث في الألفاظ من حيث دلالتها وفي قوانين تلك الألفاظ .

ب - علم المنطق ، ويبحث في المقولات والعبارة والقياس والبرهان

والجدل والحكمة الموهبة والخطابة والشعر .

ج - علم التعاليم<sup>(١)</sup> ، ويقسم الى سبعة اجزاء عظمى هي : علم العدد وعلم الهندسة ، وعلم المناظر ( البصريات ) ، وعلم النجوم بقسميه ( احكام النجوم أي التنجيم ، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك ) ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل ( الميكانيك ) بفروعه التي منها الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة البناء ، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها الخ .

د - العلم الطبيعي ، وينظر في الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة من الاسطوانات وأعراضها وكونها وفسادها ، وما تشترك فيه كلها ، كما ينظر في الأجسام الصناعية والأجسام المعدنية والنبات والحيوان والنفس ( او قوى النفس ) .

هـ - العلم الإلهي ، وينقسم الى ثلاثة اجزاء :  
احدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية .  
والجزء الثالث يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في اجسام .

و - العلم المدني<sup>(٢)</sup> ، ويفحص عن اصناف الافعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشم التي عنها إنما تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها إنما تُفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان ، ويميز بين الغايات التي لأجلها إنما تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن .  
وهذا العلم جزآن :

---

١ - التعاليم ترجمة كلمة ( ماثياتيك ) نسبة الى ( ماثيا ) في اليونانية ومعناها التعامل اصلا .

٢ - أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة معاً .

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلى احصاء الأفعال والشم الإرادية الكلية .

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشم والسير والأفعال الفاضلة في المدن والأمم .  
ز - علم الفقه ، وهو صناعة بها يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضح الشريعة بقياسه على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضح الشريعة .  
وهو جزءان : جزء في الإرادة وجزء في الأفعال .

ح - علم الكلام ، وهو ملكة يقتدر بها الانسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة وتزيف كل ما خالفها بالأقوال .  
وهو جزءان : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .



هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابي ، وهو يختلف عن إحصاء ارسطو :  
فأولاً ان العلوم عند ارسطو تسعة بينما هي عند الفارابي ثمانية . ثم  
ان ارسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان في احصائه مع انه هو واضع  
علم المنطق . وقد حار المؤرخون في تفسير هذه الظاهرة الغريبة عنده  
واختلفوا في تفسيرها . وأشهر ما قيل في هذا الباب ان المنطق ليس علماً  
قائماً بذاته وإنما هو أداة او آلة للعلوم . وأما الفارابي فإنه يعد المنطق  
علماً كسائر العلوم له اصوله ومبادئه وتعاليمه ، فكأنه يقول ان جميع  
العلوم بعضها أدوات لبعض وليس هناك علم قائم بذاته . وفضلاً عن ذلك  
ان احصاء ارسطو يقوم على اساس تقسيم العلوم الى نظرية وعملية وشعرية ،  
وبذلك فهو يبدأ من الأصعب الى الأقل صعوبة . أما الفارابي فإنه يتجاهل  
الأساس الذي يقوم عليه تقسيم العلوم عند ارسطو ويتدرج فيها من السهل  
الى الأقل سهولة ومن البسيط الى المعقد . وأخيراً يضيف الفارابي الى اصناف  
العلوم علمين اسلاميين جديدين لم يعرفهما ارسطو وكانت لهما أهمية كبيرة  
في عصر الفارابي واتجاه تفكيره وتكوين معتقداته وهما علم الفقه وعلم

الكلام . وإذن فإن الخلاف بين الفارابي وأرسطو في هذا الباب ليس خلافاً سطحياً وإنما هو خلاف في وجهة النظر والمنهج والغاية ، وأنه خلاف لو تعلمون عظيم !



ونحن في عرضنا لفلسفة الفارابي لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هذه الاقسام جميعاً بل وسنجزئ بيهضاً . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في احصائه وإنما هي تستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهناك وذلك كنظرية المعرفة مثلاً . لذا فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، فهو في رأينا اقدر على الاحاطة بجماع فلسفته ومنحى تفكيره :  
(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) وحدة الفلسفة والفلاسفة (٤) الواجب والممكن (٥) الفيض (٦) الطبيعة (٧) النفس (٨) النبوة (٩) التصوف (١٠) الاخلاق (١١) السياسة والاجتماع .

#### ٩ - نظرية المعرفة

لم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة على حدة ولكننا نجد عناصرها متفرقة منثورة هنا وهناك في ثنايا كتبه المختلفة لا سيما عندما يكون يصدد الكلام على النفس وقوى النفس .

يؤكد الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس . « فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس »<sup>(١)</sup> . ويستشهد بقول أرسطو في كتاب ( البرهان ) « ان من فقد حساً ما فقد فقدَ علماً ما »<sup>(٢)</sup> . « وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة »<sup>(٣)</sup> . وأهم هذه التجارب أوائل المعارف ومبادئ البرهان<sup>(٤)</sup> . وليس العقل شيئاً غير التجارب ، وكلما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً<sup>(٥)</sup> .

١ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٩٨ . ٣ - المصدر السابق ص ٩٩ .

والاشياء المادية إنما تُعرف بأن تتحول الى معقولات فتحصل في العقل صورة مفردة غير ملايسة للمادة ومجردة عن جميع ما هي ملايسة له . ولا تحصل المعرفة في الانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يمكن تلخيصها في هذا النص الذي ننقله عن الفارابي :

« وقد يُظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الامر كذلك ، بل بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك [ الصور ] الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهييلاً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الى العقل » (١) .

وهكذا فالمعرفة إنما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد اخرى لتقوم بتفنيشها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص .

والعقل هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات » (٢) هذا العقل هو العقل الهيولاني او عقل بالقوة ، فاذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل . اي ان حصول المعرفة الحسية في الانسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة الى حال الفعل . وهذا الانتقال لا يكون بفعل الانسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائماً بالفعل ، وهو أعلى من العقل الانساني . وهذا هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر . فهو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني - الذي هو بالقوة عقل - شيئاً ما ينزله الضوء الذي

١ - رسالة في جواب مسائل سُئل عنها ، ص ٢٢ .

٢ - كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ .



تُعطيهِ الشمسُ البصرَ ، لأن منزلة من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر ... فان الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً يُضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل [ الفعّال ] الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما يرسمه فيه ؛ فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر ... وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه هو ايضاً يصير عقلاً بالفعل بعد ان كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفاوق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر . فلذلك 'سمي العقل الفعّال ... واذا حصل في القوة الناطقة في العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية و المعقولات الاولى المشتركة ثلاثة اصناف : صنف اوائل للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه ان يعمله الانسان ، وصنف اوائل يُستعمل في ان يُعلم بها احوال الموجودات التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادئ الأخر ، وما شأنها أن تحدث عن تلك المبادئ .<sup>(١)</sup> وهكذا فباتصال العقل الانساني بالعقل الفعّال يتحول الادراك الحسي الى ادراك عقلي ويحصل المعنى الكلي في النفس بعد ان كان في العقل الفعّال . فالمعنى الكلي اذن يستخرجه العقل من الجزئيات بطريق التجريد كما يفرض عليه من العقل الفعّال . فللكلي اذن ثلاثة انواع من الوجود : ( أ ) وجود قائم بالجزئي ، ( ب ) ووجود لاحق يحصل بعده بطريق التجريد ،

( ج ) ووجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات<sup>(١)</sup> والعقل الانساني انما يتلقاه من العقل الفعال ، وهذا يتلقاه من العقل الذي فوقه ، وهذا يتلقاه بدوره من العقل الذي فوقه ، حتى نصل الى العقل الإلهي مصدر كل معقول ومدرك .

ومعنى هذا انه الى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك ايضاً المعرفة الاشرافية ، ومؤداها ان الحقائق تتجلى من العقل الفعال واهب الصور ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال . إنها اشراقات تنزل من هذا العقل على مَنْ استطاع ان يمكف على حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة ، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها الى مادة وترتفع الى مرتبة الكائنات العلوية « البريئة من الاجسام » ويتحقق لها الاتصال بنور الانوار وتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة . ان هذه المعرفة ضربٌ من الوحي . انها وحي الفلاسفة كما هي وحي الانبياء .

وهكذا فالمعرفة عند الفارابي نوع من التصوف والمباشرة تختلف حفظوا الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت اقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه . وقد تأثر الفارابي في هذه النظرية بدون شك بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والتيارات الصوفية في عصره كما تأثر فيها ايضاً بنظرية الوحي في الاسلام .

## ٢ - المنطق

للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق . فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع اكثرها فلم يصل الينا منها سوى شرح كتاب « العبارة » لأرسطو وقصود مبثوثة هنا وهناك في ( احصاء العلوم ) و ( عيون المسائل ) و ( تحصيل السعادة ) وسواها .

وجما لا شك فيه ان الفارابي قد فهم منطق أرسطو فهماً دقيقاً ، حتى لقد بزّ في ذلك جميع أهل الاسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح

١ - انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

غامضه وكشف اسرارہ وقرب متناوله ، حتى ليقول الكثيرون ان ذلك كان هو السبب في تلقيه بالعلم الثاني ، إذ أن أرسطو هو المعلم الأول .  
ويحدد الفارابي الغاية من المنطق فيقول في ( احصاء العلوم ) انه صناعة « تمطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسد الانسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمنح بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غلط » (١) .

ولا يفوت الفارابي ان يعقد مقارنة بين المنطق والنحو فيقول « ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » (٢) وكما انه لا يستقيم الكلام الفصيح الا باتباع قواعد النحو ، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد الا باتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه .

فالمنطق يفيد من حيث انه يساعدنا على التماس الحق عند انفسنا وعند غيرنا وعلى الدفاع عن افكارنا ، وإلا فإننا ان جهلناه « لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ، ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم او غلط كيف ومن أي جهة غلط او غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك .. إما ان نحسن الظن بجميعهم ، وإما ان نتهم جميعهم ، وإما ان نشرع في ان نغيز بينهم ، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن .. [ فالمنطق ] ضروري لمن احب ان لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون » (٣) .

١ - احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، طبعة ثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٥٣

٢ - المصدر السابق ص ٥٤ .

٣ - المصدر السابق ص ٥٦ - ٥٨ .

ولما كانت احكام المنطق إنما تشرح بالألفاظ ، وكان الخطأ في الفهم كثيراً ما ينجم عن خلاف في تحديد معاني الألفاظ ، وإزاء هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، كان لا بد من العلم بمعاني الألفاظ علماً دقيقاً ثابتاً في كل تفكير منطقي سديد او حكم صائب . وإذن فموضوعات المنطق في نظر الفارابي إنما هي « المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات » <sup>(١)</sup> . وبهذه المعقولات نصصح الرأي عند انفسنا وعند غيرنا . ولا يمكن ان نصصح أي رأي اتفق بأي معقولات اتفقت ، بل نضطر الى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها ، وتحرسنا من الغلط فيها ، والمنطق هو الذي يمحيطنا هذه القوانين . ولكن اذا كان المنطق يشبه النحو بما يعطي من قوانين الألفاظ من حيث هي الفاظ لا من حيث دلالاتها على المعاني ، فإنه يفارقه في ان علم النحو إنما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ويضع قواعد لكل لغة على حدة ، على حين ان علم المنطق إنما يعطي قوانين لا تخص الفاظ امة ما بل تعم الفاظ جميع الأمم . فهو يُعنى بالألفاظ لا من حيث هي الفاظ ، بل من حيث هي قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الانساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات . فالنحو خاص والمنطق عام .

وينقسم المنطق قسمين هامين : تصور وتصديق . وقد شرح الفارابي هذين القسمين في كثير من كتبه وخاصة في ( عيون المسائل ) .

فأما التصور فيشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وأما التصديق فيتناول البحث في القضايا وأنواعها وأشكالها والقياس والبرهان .

فلنبحث كلا منها على حدة بفروعه ومسائله .

أولاً : التصور

والتصور هو ابسط ما يرسم في الذهن ، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردة من غير ان نحكم عليها بنفي او إثبات . وكل تصور فإنما

يحتاج الى تصور آخر يتقدمه . إلا ان هذه القاعدة لا تنطبق على جميع المعاني ، فإن هناك معاني اولية « مركوزة في النفس » بالفطرة بينة بذاتها يقينية الى اقصى درجات اليقين ، بحيث لا يمكن ان يعتمد تصورهما على تصور آخر سابق عليه ، وذلك كمنفى الوجوب والإمكان والاستحالة والأوليات الظاهرة التي تحصل « للانسان من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين وصلت » كما يقول في كتابه (تحصيل السعادة ) بل يجد المرء نفسه وكأنها فطرت على معرفتها واليقين بها ، كقولنا : « إن الكل اعظم من الجزء » و « ان طرفي النقيض يكون احدهما صدقاً والآخر كذباً » . وهذا النوع من المعاني الفطرية التي يسميها الفارابي ( الأوائل المتعارفة ) و ( اوائل المعارف ) و ( مبادئ البرهان ) ويسميا غيره بالضروريات والأوليات لا يمكن ان يغلط فيها العقل بل يشعر انه كان عالماً بقضاياها على الدوام . فهي يقينية بينة بنفسها لا يمكن إقامة البرهان عليها او استنباطها من غيرها ، كما لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الأساس في كل تصور وتصديق ، ولولاها لكان من المستحيل البرهنة على أي شيء .

ويدخل في باب التصور ايضاً مبحث الحدود . والحد هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا : الانسان حيوان فاطلق .

فانياً : التصديق

واما التصديق فهو اثبات امر لآخر ايجاباً وسلباً . ويكون بتدقيق القضايا وتأليف الأقيسة وإقامة البراهين .

والقضية هي العبارة أو الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها هي الموضوع والمحمول والرابطة :

|       |                         |       |
|-------|-------------------------|-------|
| موضوع | رابطة                   | محمول |
| العلم | ( يكون ) <sup>(١)</sup> | مفيد  |

١ - لا نظهر ( الرابطة ) في اللغة العربية . وقد يعبر عنها بالضمير المنفصل ( هو ، هما ، هم ) اما في اللغات الاروروبية - عدا الروسية - فيعبر عنها بفعل الكون *verbe être* .

والقياس قول مؤلف من قضيتين ( تسميان مقدمتين صفري وكبرى )  
 إذا سلمنا بها لزم عنها لذاتها قضية ثالثة تسمى النتيجة :  
 كل انسان فان ( مقدمة كبرى )  
 سقراط انسان ( مقدمة صفري )  
 سقراط فان ( نتيجة )

والبرهان هو عملية عقلية يُتوصل بها من المعلوم إلى المجهول . فهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها . أي ان غايته اثبات بعض الاحكام بواسطة احكام أخرى للحصول على معرفة عقلية جديدة ثابتة والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف . والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . فالفلسفة كما يصفها الفارابي هي التي تستنبط جميع المعارف والعلوم حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل على حد قوله <sup>(١)</sup> . هذا وليس البرهان مجرد آلة للفلسفة وإنما هو أيضاً جزء من اجزائها . اذ يجب على البرهان ان يوصل بنفسه إلى الحقيقة ويحدث العلم ، لا ان يكون اداته فحسب .

ومبحث البرهان هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وما سوى ذلك من بحوث في المنطق من حدود وقضايا وأقيسة ليس إلا مقدمات وتوطئة لهذا البرهان ، كما ان الاجزاء التي تتلوه ليست إلا تطبيقاً له وتحزراً بما 'يخشى ان يفلط فيه . وأهم مقاصد البرهان الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف كما تقدم . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، اذ به يظهر للعقل صدق القضية وضرورتها مع كذب نقيضها او استحالتها في وقت واحد .

هذا هو بإيجاز منطق الفارابي وهو نفسه منطق ارسطو أيضاً . فليس فيه جدة ولا ابتكار ، وإنما فيه شرح وتكرار . لقد فهم الفارابي منطق ارسطو ورتبه وأوضعه والتزمه في تفكيكه وعرض اكثر آرائه حتى 'عد'

امير المنطق ، ومع ذلك فهو لم يخرج عن دائرة استاذة . وليس في ذلك ما يوجب الفارابي أو 'بُضيره' . فأرسطو لم يترك زيادة لمستزيد في علم المنطق من شأنها ان تلي اكثر منه حاجات العقل وضرورات التفكير قبل عصر النهضة في اوربا . فلقد اوفى على الفاية في قلبية هذه الحاجات بحيث ان الانسانية كلها - في الشرق وفي الغرب - ظلت تجتاز منطق ارسطو حتى عصر النهضة وتميش عليه وتتغذى به دون أن تضيف اليه جديداً ، هذا باستثناء لمحات خاطفة راودت بعض الازمان - كما سئرى عند ابن سينا - غايتها اصلاح منطق ارسطو ، غير انها كانت صرخة في واد ، لأنها كانت سابقة لأوانها فضلاً عن ان المقول كانت مشبعة بمنطق ارسطو الذي كان يُنسب الى العصمة . فالمسألة اذن مسألة زمان ومكان لا مسألة إجداب في العقل وإمحال .

### ٣ - وحدة الفلسفة والفلاسفة

لقد كان الفارابي شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة وبأفلاطون وأرسطو خاصة ، فهو يرى ان الفلسفة القديمة واحدة ، او على الأقل لا تناقض بين قطبيها ، فهما « المبدعان للفلسفة » المنشئان لأوائلها وأصولها ، المتميزان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قلبها وكثيرها ، وإليها المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المتمد عليه لخلوة من الشوائب والكدر . بذلك نطق الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الأبواب الناصمة والعقول الصافية <sup>(١)</sup> . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بها تُضرب الأمثال ، وإليها يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والمعلوم اللطيفة ، والاستنباطات المعجبية ، والفصوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة <sup>(٢)</sup> .

١ - الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠

٢ - المصدر السابق ص ٨٢

هذا هو رأي الفارابي في الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .  
فلا عجب بعد هذه الإشادة بهما والتنويه بفضلها ألا يرى اختلافاً جوهرياً  
بينهما . ان كبار الفلاسفة لا يختلفون في جوهر الرأي والفكرة ما دامت  
لهم غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة الواحدة التي لا تتعدد . ومن  
أحق باسم الفيلسوف من افلاطون وأرسطو اللذين لا يمكن قيام اي خلاف  
بينهما ! كيف لا وقد استقيا كلاهما من ينابيع الحكمة الصافية واستمدّا  
من منهلها العذب ، فلا يُعقل ان يصدر عن الماء الواحد آثار مختلفة .  
فالفارابي يؤمن بوحدة الفلاسفة واستحالة قيام اي خلاف بينهم . إذ ان  
الحقيقة واحدة ، وما نرى من خلاف بين الحكماء والفلاسفة فإلما هو خلاف  
في الظاهر فعسب ، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون  
في العلم . ومن هنا فقد عمد الى التوفيق بين ما يبدو للحس الظاهر من  
اختلاف بين « الحكيمين المتقدمين المبرزين » فصنّف في ذلك عدة كتب  
ورسائل لم يصل إلينا منها سوى كتاب واحد سمّاه ( كتاب الجمع بين  
رأيي الحكيمين ) : افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب :

« اما بعد ، فلاني لما رأيت اكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا في  
حدوث العالم وقدمه ، وادّعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافاً  
في إثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل ،  
وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية  
والخلقية والمنطقية ، [ فقد ] أردت في مقالتي هذه ان أشرع في الجمع  
بين رأييهما والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر لاتفاق بين ما  
كلنا يعتقدانه ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبها ،  
وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتها ، لأن ذلك من أم  
ما يُقصد بيانه ، وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه » (١) .



وهكذا عين الفارابي جملة المسائل التي هي في نظر جمهور الباسحين موضع نزاع بين إمامي الحكمة وقطبيها العظيمين افلاطون وأرسطو . فعمد الى الجمع بين رأييها متحدياً جميع من قالوا باختلافها .

فبيّن أولاً حدّ الفلسفة وماهيتها ، وهي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »<sup>(١)</sup> لينظر بعد ذلك في اسباب توم الخلاف بينها ، فيحصرها في احدى ثلاث خلال :

فإما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؟ وإما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلاً ومدخولاً ؟

وإما ان يكون في معرفة الظانين بأن بينها خلافاً في هذه الاصول تقصير . ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك الى مناقشة هذه الحلال او الاحتمالات الثلاث ليرى أيها صحيح وأيها فاسد .

فأما من حيث حد الفلسفة في الاحتمال الاول فهو حد صحيح عند كليهما لأنه « يبين عن ذات الحدود ويدل على ماهيته » . فكلهما يحدد الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وكلهما ينظر اليها هذه النظرة ، وإذن فلا خلاف بينهما هنا .

وأما الاحتمال الثاني ففاسد ، لأنه لا يمكن « ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين انها المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة » سخيلاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له ، إذ الموجود يشهد بضده . لأننا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الجميع اقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة . إذ العقل عند الجميع حجة . ولما كان العقل الواحد قد يخطئ فقد احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة « فهما »<sup>(٢)</sup> اجتمعت فلا حجة

١ - اي البحث في مجرد الوجود او الوجود من حيث هو ، اعني الوجود المطلق غير المقيد بأنه هذا الشيء او ذاك .

٢ - ( مها ) هنا بمعنى ( كلها ) .

اقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، وهكذا ، فلا شيء اصح مما اعتقدته  
[المقول المختلفة] وشهدت به واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة  
متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ،<sup>(١)</sup>  
ثبت لنا حق الآن ان ارسطو وأفلاطون فيلسوفان :  
اولاً - لأنها متفقان على تعريف واحد للفلسفة .

ثانياً - لاتفاق القول المختلفة على تفلسف هذين الرجلين . فان الناس  
رغم اختلافهم في الرأي والدين والمذهب والمقيدة وغير ذلك فهم متفقون  
جيماً على ان افلاطون وأرسطو حكيان مقدمان سارت بتفلسفهما الركبان .  
بقي الاحتمال الثالث والآخر وهو تقصير الناس في فهم فلسفة هذين  
الحكيم وظنهم بأن بينهما خلافاً في الاصول . فيبحث الفارابي عن  
الاسباب الداعية الى هذا الظن ويتتبع ذلك بالجمع بين رأييهما اذ ما من  
خطأ يُرتكب أو ظن ينساق فيه صاحبه « الا وله داع اليه وباعت عليه »<sup>(٢)</sup> .  
ومن هنا يبدأ الفارابي في تحري اسباب ما يسميه وهماً في عقول الناس  
لاقتلاع جذوره واستئصال شأفته ، وذلك بالمحل والافتعال وتأويل  
كلام أرسطو حيناً وكلام افلاطون أحياناً ، وتحميل نصوصها ما لا تحتمل ،  
والتصرف بكلامها تقديماً وتأخيراً وتعليلاً ، أو بالاستناد إلى آراء منسوبة  
خطأ إلى هذا أو ذاك . وقد جعل 'وكده في كل ذلك ان يثبت ما وقر  
في نفسه من استحالة اختلاف الرجلين في جوهر الفلسفة ، كأنما الاختلاف  
هو الداهية الدهيا والمصيبة العظمى !

وهناك ثلاث عشرة مسألة جمع فيها الفارابي بين رأيي الحكيمين هي  
في رأي الناظرين في كتبها مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتها .  
ولن يمكننا بالطبع ان نأتي على هذه المسائل جميعاً هنا وإنما سنجتزئ  
ببعض منها :

١ - كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨١ - ٨٢ .

٢ - المصدر السابق ص ٨٢ .

## أ - زهد افلاطون في الدنيا وإقبال ارسطو عليها

فما سبق الى اوهام الناس اختلافها فيه ، زهد افلاطون في كثير من امور الدنيا ورفضه لها وإقبال ارسطو على الدنيا وملابسته لما كان هجر استاذة ، فتزوج وأولد وتوزر<sup>(١)</sup> للملك الاسكندر . وهذا يوم خلافتها في امر الدارين . ويرد الفارابي على ذلك بأن لا خلاف في الحقيقة بين الرأيين والاعتقادين ، وإنما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فلئن كان افلاطون قد زهد في سياسة الدنيا - وهي مسألة تتعلق بمزاجه لا بنمط تفكيره - فإنه قد سبق ارسطو الى وضع قواعد السياسة وتهذيبها وحث على التعاون وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . « غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدىء به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها . ثم [ لما ] لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيم من امرها ، ابقى ايامه في أمم الواجبات عليه ، عازماً على انه متى فرغ من الأم الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى ،<sup>(٢)</sup> . وأما ارسطو فقد « جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله السياسية . ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورغب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية . » فمن تأمل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وان التباين الواقع لها فإن سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر... إذ الأكثرون قد يطمون ما هو آفر وأصوب وأولى ، غير انهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه ، وربما أطلقوا البعض وعجزوا عن البعض<sup>(٣)</sup> .

١ - أي كان وزيراً له .

٢ - كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨٣ .

٣ - نفس المصدر ص ٨٤ .

## ب - ثليميح افلاطون وتصريح أرسطو

« ومن ذلك أيضاً تباين مذهبها في تدوين العلوم وتأليف الكتب »<sup>(١)</sup> .  
فأفلاطون - متأثراً بأستاذه سقراط - كان يمنع تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم واندثار ما يستنبطه فيه ، فقد عمد الى تدوين علومه وحكته وحفظها في بطون الكتب ، لكنه اختار لها الرموز والألفاظ ضناً بها على غير أهلها فلا يطلع عليها إلا المستحقون لها المستوجبون للإحاطة بها .  
« وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يحد اليه السبيل من ذلك » .

ويرد الفارابي على ما يرى من خلاف بين الحكيمين في هذه المسألة بأنه إنما هو خلاف ظاهري فقط فيؤكد ان كبير الفلاسفة وإن بدا أحياناً واضح البيان والترتيب والتبليغ ، إلا انه لا يخفى ما في مذهبه أيضاً من وجوه الإغلاق والتمعية والتعقيد ، مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح<sup>(٢)</sup> ، كان يعتمد مثلاً اسقاط إحدى المقدمات الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والحلقية ، او ربطها بنتيجة قياس آخر . وبذلك يتفق مع استاذه من حيث الرغبة في قصر الحكمة على اصحابها . ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال ان أرسطو بعث بها الى افلاطون يتحدث فيها عن التدوين والتأليف : « اني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبته ترتيباً لا يخلص اليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها »<sup>(٣)</sup> .

وهكذا يظهر « ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين » دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة .

١ - نفس المصدر ص ٨٤ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - نفس المصدر ص ٨٥ .

## ج - الطبع والتطبع

« ومن ذلك أيضاً امر اخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب ( نيقوماخيا ) ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتقاد والدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب ( السياسة ) وفي كتاب ( بوليطيا ) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حينما طُبعوا على خلق ما ، يصر زوالهم عنه ،<sup>(١)</sup> فهذا اذن مما يوم الخلاف بينها .

وليس الامر كذلك ، فالخلاف هنا أيضاً في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على القوانين المدنية والخلقية . والكلام على القوانين يكون كلياً ومطلقاً ... ومن البين ان كل مُخلّق اذا نظر اليه مطلقاً علم انه ينتقل ويتغير ولو بصر ، وليس شيء من الاخلاق بمنعاً عن التغير والتنقل<sup>(٢)</sup> ...

« وأما افلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات ، وأيها أنفع وأيها أشد ضرراً . فينظر في أحوال قابلي السياسات وفعاليتها ، وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر . وكل هذه انما هي جزئيات لا كليات . والمخلّق اذا نُظر اليه جزئياً وعلى حدة علم انه يصر تغيره او زواله . والصير غير الممتنع<sup>(٣)</sup> . وإذن فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وإنما ذلك شيء يُخجله الظاهر من الأقاويل عندما يُنظر واحد واحد منها على افراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه ،<sup>(٤)</sup> . فأفلاطون يحيل للاستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير المخلّق وإن كان ذلك شديد الصعوبة . وكذلك لا ينكر ارسطو ان

١ - نفس المصدر ص ٩٥ .

٢ - انظر نفس المصدر ص ٩٥ - ٩٦ .

٣ - انظر نفس المصدر ص ٩٦ .

بعض الناس يمكن فهم الثقل من خلق الى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر . فهو من ثم يقرّ بوجود الاستعدادات الفطرية كأفلاطون ، كما ان افلاطون بدوره يقرّ بإمكان التغير - ولو بصغر - كأرسطو . فلا خلاف اذن بينها<sup>(١)</sup> .

#### د - المعرفة بالتذكر والمعرفة بالتجريد

وما يوم اختلافاً بينها ايضاً رأياهما في مصدر المعرفة . فالعلم تذكر كما بين افلاطون في كتابه المعروف باسم ( فاذن )<sup>(٢)</sup> . وهو وليد التجربة والتجريد العقلي ، كما بين ارسطو في كتاب ( البرهان ) . ويرى الفارابي ان الخلاف بينها هنا ايضاً خلاف في الظاهر فحسب . فأرسطو يقول في اول كتاب ( البرهان ) : كل تعلم وكل تعليم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . وإلا فكيف يوقن انه علم ما كان يطلب . فان الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الحثبة : هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً نفسه . ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة<sup>(٣)</sup> .

وقد بين ارسطو في كتاب ( البرهان ) اهمية الحس والعقل في تحصيل المعرفة ، قائلاً : ان من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ... فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب .

١ - انظر نفس المصدر ص ٩٦ - ٩٧ .

٢ - اي ( فيثون ) .

٣ - نفس المصدر ص ٩٧ .

ومهما<sup>(١)</sup> كانت هذه التجارب أكثر ، كانت النفس أتم عقلاً<sup>(٢)</sup> .  
وكما يلحّ أرسطو على أهمية الحس والعقل كذلك افلاطون . فليس للعقل عنده « فعل مختص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والأضداد ، وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه . فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ، ومن حال الموجود الجميل جميلاً . وكذلك سائرهما . وأما العقل فانه يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده : فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً ، وكذلك سائر ما اشبهها<sup>(٣)</sup> .  
ومعنى ذلك ان افلاطون يقرّ بعمل الحواس كأرسطو . وكل ما بين الحس والعقل من فرق ان الحس يدرك الشيء كما هو ، وأما العقل فيدركه كما هو وعلى ضد ما هو ، وليس له فعل خاص به دون الحس . وبالتالي فان الحس - والعقل لا يخرج عن كونه ضرباً من الحس - هو مصدر المعرفة عند افلاطون كما هو مصدرها عند أرسطو . وهكذا يتفقان في أهمية الحس وطبيعة العقل ومصدر المعرفة والتعلم . والخلاف الوحيد بينهما انما ينحصر في « ان الحكم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس ، وأما افلاطون فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس . ولذلك أشكال على أكثر من ينظر في اقاويلها . وفيما اوردها كفاية لمن قصد سواء السبيل<sup>(٤)</sup> .  
ولكن ما العمل اذا ظل الناس رغم جميع ما تقدم يتشبثون بوجود خلاف بين رأيي الحكميين ؟ فهل يعني ذلك « شيئاً سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثريين من الناس ؟

١ - اي كلما .

٢ - نفس المصدر ص ٩٩ .

٣ - نفس المصدر والصفحة .

٤ - المصدر السابق ص ١٠٠ .

فن تأمل حصول المقدمات الاولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين - في هذا المعنى - خلاف ولا تباین ولا مخالفة ، <sup>(١)</sup> .

#### هـ - المثل بين الاثبات والانكار

« ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يوصي الى انت للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها ( المثل الإلهية ) وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإنما الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كلثة فاسدة . وأرسطو ذكر في ( حروفه ) فيها بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات » <sup>(٢)</sup> .

امام هذا التعارض الصارخ وقف الفارابي يتلمس المخرج فيجده في كتاب ( الربوبية ) او ( اثولوجيا ) المنحول لأرسطو ، وهو كما نعلم عبارة عن فصول وشذرات من التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة من ( تاسوعات ) افلوطين ، ومعانيه مستمدة من محاورات افلاطون . ففي هذا الكتاب « نجد ان ارسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية » <sup>(٣)</sup> .

وقد شعر الفارابي بالتباين بين كلام ارسطو في هذا الكتاب وكلامه في سائر كتبه الاخرى ، فأصر على موقفه المألوف وتمسك بما يوافق هواه ، فراح يوقت ويوحّد ، فلا يجد - كما دقته - في الخلاف إلا ظاهر خلاف ، ولا يرى في التعارض إلا شبه تعارض . ولذلك يقول ان هذه الاقاويل لا تخلو ، اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث خلال :  
« إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ،

١ - المصدر السابق ص ٩٨ .

٢ - نفس المصدر ص ١٠٥ .



« وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ،  
« وإما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت  
ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (١) .

ورد الفارابي الحالة الاولى : اذ لا يجوز « ان يُظن بأرسطو مع براعته  
وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، انه يناقض  
نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي » . فليت شعري كيف يصحّ عليه  
التناقض وهو صاحب المنطق آلة العصمة والهداية للعقل البشري ؟  
وأنكر الفارابي أيضاً الحالة الثانية ، وهي ان يكون (كتاب اولوجيا)  
لغير أرسطو « اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من ان يُظن »  
ببعضها انه منحول » (٢) .

فلم يبقَ اذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الأقاويل التي  
تبدو متناقضة فيما بينها « تأويلات ومعانٍ » اذا كشف عنها ارتفع الشك  
والخيرة » (٣) .

والتأويل الذي يراه الفارابي « انه لما كان الباري جلّ جلاله بانئنته  
وذاة ... حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده  
صور ما يريد إحياءه في ذاته . جلّ الله من استباه ... ولو لم يكن  
للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كانت  
يوجد ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت ان من نفى  
هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه ان يقول بأن ما يوجد انما يوجد  
جزئاً وتحمساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ؟  
وهذا من أشنع الشناعات » (٤) .

وهذه الصور لا توجد في العقل الإلهي على سبيل الوجود المكاني ، او

١ - نفس المصدر والمصفاة .

٢ - نفس المصدر ص ١٠٦ .

٣ - نفس المصدر والمصفاة .

على انها أشباح قائمة في أماكن أخرى خارجة عن هذا العالم . فالألفاظ لها مقتضيات توحي بالتشابه بينها وبين عالمنا المحسوس ، لكن يجب تنزيه العالم الإلهي عن معانيها الحسية . فان الضرورة « تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة ، العالية عن جميع الاوصاف ، المتباعدة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فانه إن قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ، ويُتصور منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ ، وأوجدنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما تتخيله وتصوره » (١) .

فأرسطو اذن ليس أقل ايماناً بالمثّل او الصور الروحانية المفارقة من افلاطون ، وما كلامه في إنكارها إلا ذو معانٍ وتأويلات . فهو - خلافاً لما يقول أهل الظنون والشكوك - يثبت الصور الروحانية ويعتقد انها كانت قائمة قبل هذا العالم لا تدثر ولا تقسد ، وهي موجودة في عالم الروبوية وجوداً لا يمكن العبارة عنه ، لأن الالفاظ مشحونة دائماً بالمعاني الحسية ولا يمكن اختراع ألفاظ أخرى غير مشحونة بهذه المعاني ؛ فيجب ان نقصر على ما يوجد من الالفاظ ، على ان نعطيها معاني أشرف مما تتخيله لها . وهذا ما يقرره افلاطون ايضاً في نظرية المثّل . فلا اختلاف اذن بينها . هكذا « ينبغي ان تفهم ما يقوله افلاطون في أقاويله . فانها مها (٢) اجريت هذا الجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى » (٣) .

١ - نفس المصدر ص ١٠٧ .

٢ - اي كلما .

٣ - المصدر السابق ص ١٠٨ .

هكذا فهم الفارابي الحكيمين وهكذا جمع بين رأييهما ووفق بين أقاويلهما ، وهو توفيق كنا فودّ لو كان خيراً من ذلك . ولكن هيهات !

فالحكيان لم يصلا اليه نقيين صافيين ، بل لقد وصلا في ثوب الافلاطونية المحدثة : فقد شوّهتها هذه الافلاطونية وأفسدت أقاويلها ومزجتها بأخلاق الآراء والافكار والمقائد التي كانت سائدة آنذاك في مدرسة الاسكندرية . يضاف الى ذلك تشويه السريان . فقد حدث خلط شنيع في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان أدّى الى تشويه النصوص المنقولة وغوضها ، فاختلط الامر على الفارابي وفلاسفة الاسلام . وإذن فليس الذنب ذنب الفارابي وإنما هو ذنب الاسكندرانيين والسريان الذين اختلط التراث اليوناني على أيديهم بأدران وشوائب لم تستطع كبار العقول ان تميز فيها الحبيث من الطيب ، الى ان جاء ابن رشد فقام بمحاولته الإصلاحية المعروفة . لكن ما قام به - على أهميته - ظل ناقصاً حتى حركة تحقيق النصوص القديمة ونقدتها في العصر الحديث . فهي عمل ضخم يتطلب تضافر جهود مختلفة لا يطبقها الفارابي او ابن رشد او اي انسان آخر ، لا سيما في عصر مبكر كعصرهما . فيجب ان ننظر الى الامور بقدر ما تحتمل هي لا بقدر ما نريد لها ان تحتمل ، لا سيما اذا نظرنا اليها من مسافة بعيدة كالتي يقع فيها عصرنا .

ان كل ما كان يُطلب من الفارابي آنذاك في توفيقه بين الحكيمين ان يسير على طريقة علمية قائمة على دراسة النصوص والمقارنة بينها وتناولها بالشرح والتفسير . وهذه مكرمة يجب تسجيلها له . فهو لم يعتمد على اقوال الناس في الحكيمين ولا على المشهور عنها وإنما هو اتبع في دراستها الطريقة العلمية المنقولة آنذاك وهي الرجوع الى المصادر والمطابن المطلوبة ، والاعتماد على النصوص واستنطاقها واستخراج ما يمكن استخراجه منها . نعم ان دراسة النصوص لا تكتمل الا بتحقيقها وتعميقها ، وهذا مأخذ كبير يؤخذ على الفارابي ، لا سيما اذا تذكرنا ان الدراسات النصية كانت

في عهده متقدمة وان كانت في غالبيتها عسيرة في النصوص الدينية .  
ولو قدر للعرب آنذاك ان يجمعوا الى تحقيق النصوص الدينية تحقيق  
النصوص الفلسفية لقل الزيف والتزوير ولأدركوا أبعاد الفكر اليوناني  
على حقيقته ولسبروا اغواراً فيه ظلت محجوبة عنهم . ولكن يبدو انهم  
لم يكونوا في عجلة من امرهم . فحسبهم انهم حققوا النصوص الدينية  
وقطعوا في ذلك شوطاً كبيراً ، وتركوا للأجيال بعدهم مهمة تحقيق  
الجوانب الاخرى من النصوص . فالأمور مرهونة بأوقاتها .

ثم ان الفارابي كان منسجماً جداً مع نفسه ومع اتجاهه الفلسفي العام  
عندما كان يؤمن بوحدة الفلسفة والفلافة . فالمعلوم ان التعدد هو الذي  
اعداء الفلاسفة القدماء ، لا سيما اذا كلوا من اصحاب المذاهب المثالية  
ألم يحمل سقراط على السوفسطائيين لقولهم بتعدد الحقيقة ؟ أما كانت فلسفة  
كل من افلاطون وأرسطو سيراً في هذا الاتجاه ، اتجاه توحيد الحقيقة ،  
او على الأقل التخفيف من مظاهرها المتعددة بقدر الامكان ؟ أليس مذهب افلاطون  
في الفيض محاولة جادة لإزالة الفروق بين الوحدة والكثرة ؟ أليس التلفيق  
الذي يطبع الافلاطونية المحدثة كلها ، عملية توحيد ؟ بل أليست الفلسفة  
كلها هي البحث عن الحقيقة لا عن الحقائق ؟ نعم لا تخلو كل عملية توحيد  
من هذا القبيل من التمسك والافتسار واغتصاب النتائج ، ولكن هنا  
تفاوت أقدار الرجال . فالتوحيد بين الآراء والمذاهب هو اذن من صميم  
العمل الفلسفي . ولقد أبلى الفارابي في ذلك بلاء حسناً بحسب مقاييس  
عصره والامكانيات التي توفرت له . ولكنه أخفق اخفاقاً ذريعاً بحسب  
مقاييسنا نحن الذين ننظر الى الامور من بعيد ، بل من بعيد جداً ، حيث  
يتسع لنا من مجال الرؤية ما لم يكن يتسع لأبناء عصره . فكل عصر  
اذواقه ومشاربه وهمومه وطراز تفكيره . فمن خطئ الرأي ان نفسه  
عسوراً غير عسورة او ان نشيد بها لا شيء إلا لأن طراز التفكير  
والحياة والشعور فيها يخالف او يشابه طراز تفكيرنا ونظام حياتنا وطريقة

الشعور عندنا . فأغماط التفكير والحياة والشعور كعدد أنفـس بني آدم في العصر الواحد والحقبة الواحدة ، فكيف يكون حالها في المصور الكثيرة والحقب المتباينة ؟

وجدير بالذكر ان الآراء التي ينسبها الفارابي الى ارسطو وأفلاطون ، انما تمثل في الحقيقة آراء الفارابي نفسه . فهو يفرض آراءه ومعانيه على افلاطون وأرسطو ويقول على لسانها اشياء هما عنها براء . وما ذلك إلا لأنه يتخذها أداة للتصير عن آرائه هو . وهذه ظاهرة تحدث كثيراً عند من يريد ان يجعل من بعض الشخصيات مبرراً او حجة لأقواله هو . وعندئذ نجد هذه الشخصية أشبه بالصم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة من يتخذها تكأة لآرائه . فكل من عرض لتفسير شخصية من الشخصيات او فلسفة من الفلسفات او مذهب من المذاهب ، بل لتفسير ظاهرة من ظواهر الطبيعة او حدث من احداث التاريخ والاجتماع والحضارة - خاصة اذا كان فيه غموض او تناقض او اي عقدة من العقد الأخرى ، فلشد ما يخصب الفكر امام العقد - اقول كل من عرض لتفسير شيء من ذلك تراه يصب في تفسيره كل بضاعته من العلم والمعرفة وكل زاده من الاحاسيس والمشاعر والخبرات والتجارب . وهكذا يضيف شخصيته وخياله على الاشياء والأحداث والأشخاص والعقليات والمذاهب ، ويخلق عليها من صفاته ومعانيه ما هو كفيـل بتغيير محتواها والتصرف في أبعادها ونقط وجودها تصرفاً يتفاوت في العمق والحدة والسعة بتفاوت القدرة على الخلق والابتكار . هذه هي عبـرة التاريخ ، وهذا درس من دروسه . ولكن ما أكثر ما يعطنا التاريخ ! وما اقل ما تعي ذاكرتنا من دروسه وعبره !

وهذا المعنى فان ارسطو ليس له شخصية واحدة ، وإنما له ثلاث شخصيات على الأقل . ولكنه لم يتوحد ولم يجمع شتات نفسه إلا في العصر الحديث عندما بدأت حركة إحياء النصوص القديمة وتحقيقها تحقيقاً علمياً موضوعياً بقدر الإمكان . اما قبل ذلك فلم يكن هناك ارسطوطاليس

واحد بل لقد كان هناك ارسطوطاليسون ثلاثة - اذا أجاز سادتنا النحلة هذا الجمع العسير - على أقل تقدير . فهناك ارسطوطاليس اليونان ، وهناك ارسطوطاليس اللاتين ، وهناك ارسطوطاليس العرب . وكل واحد من هؤلاء الأشخاص الثلاثة يختلف عن الآخر بمقدار اختلاف الاسلام عن المسيحية واختلاف هذين عن الوثنية اليونانية . وليس هناك من أشياء مشتركة بين هذه الشخصيات الثلاث لأرسطوطاليس سوى ما لا صلة له بالاسلام او المسيحية او الوثنية وما يرجع الى تراث العقل الخالص . وفيما عدا ذلك فنقاط التلاقي قليلة . وكل شخصية من هذه الشخصيات الثلاث عمل ففي أنضجته تجارب وعظايات وأفكار تضافرت جميعاً على صقله وتشذيبه ، حتى أخرجت أثراً فنياً رائعاً بالنسبة الى ذوق عصره وبيئته ، ولكن هيات ان تنذوقه نحن او نحسن تقديره كأصحابه ، لأنه تمير صادق عن عصره لا يمت' لنا بصلة في قليل او كثير . وما يقال عن ارسطو يقال ايضاً عن افلاطون . فاذا 'مزج ارسطو بافلاطون يجذب هذا الى ذاك وإكمال هذا بذلك فقد حصل الكمال .

تلك كانت مشاغل العصر وبذلك انحصرت همومه . وكان نجاحهم فيه يوازي نجاحنا في الوصول الى القمر 11

فلنفهم القوم من الباطن لا من الخارج ، ولنتعاطف معهم ، ولننفذ الى دوائر نفوسهم ولنصل الى أغوارها السحيقة ، حتى نقدّرهم حتى قدرهم ولا نبخسهم شيئاً ، وإلا استهزأنا بآثارهم وانسحقنا في التفسيرات السطحية والآراء المتسفة ، وحيل بيننا وبين الحقيقة التي نقول اننا نسعى للوصول اليها . فما انعدم الابتكار في عصر من العصور ، ولا خلّت امة من أصالة الرأي وخصب الفريجة ، ولكنها المصور والازمان والبيئات تفرض على العقول قوالب معينة ومعايير محددة وموازن مقررة لا يمكنها الخروج عليها ، وإلا استهجنّت ونبذت نبذ النواة . فالابتكار حقيقة واقعة لا صلة لها بالمرق والجنس وإنما صلتها بالاجتماع والتاريخ والحضارة .

فليكن لنا في ذلك عبرة ، والحدار الحذار من جوح الفكر والنظرة  
العجلى والرأى الفطير .

#### ٤ - الواجب والممكن ( الله والعالم )

ان الفارابي فيلسوف قوي الايمان ، لكن ايمانه كان على طريقته الخاصة  
هو ، لا على طريقة المؤمنين التقليديين . ففكرة الله التي لم تكن سوى  
ظاهرة عرضية في مذهب ارسطو تصحح لديه محوراً للوجود : فالله الذي  
كان علة غائية عند المعلم الاول انما يتحول الى علة فاعلة عند المعلم الثاني .  
فذهب هذا الاخير في التفرقة بين الذات والوجود ، او التمييز بين الماهية  
والهوية في الاشياء انما يهدف الى ان يحمل من الله العلة الاولى التي تمنح  
الوجود للذات او تقيض الهوية على الماهية . ان الذات والوجود ، او الماهية  
والهوية ، هما شيء واحد في الله لا يختلف مدلول احدهما فيه عن مدلول  
الآخر ، ولكنها يفرقان في نظام الاشياء ، والله وحده هو الذي يجمع  
بينها في عملية الخلق .

ولفهم المعنى المقصود من الوجود والماهية والتمييز بينها نهب بالانسان  
ان يتصور شكلاً هندسياً مثلاً او اي شيء آخر . فمن الممكن للانسان  
ان يتصور هذا الشكل دون ان يتصور معه بالضرورة انه  
موجود . فالوجود ليس من مستلزمات طبيعته وإنما هو شيء عارض له  
قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من  
مستلزمات الماهية ، ولا هو مقوم من مقوماتها ، بل هما مختلفان في حقيقتها .  
فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود ، ولا الوجود متضمنة في معنى  
الماهية ، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة ، وليس من ضرورة  
حصول احدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن . فالوجود ( او  
الهوية ) غير الذات ( او الماهية ) . انه يطرأ على الماهية بفعل فاعل  
و فكل ما هوته غير ماهيته فهوته من غيره ، وهو المبدأ الذي لا ماهية

له مبانة للهوية<sup>(١)</sup> ، بل هما فيه شيء واحد وحقيقة واحدة ، وهو الله تعالى .

ولذلك يفرق الفارابي بين الممكن والواجب . فالموجودات كما يقول في كتابه ( عيون المسائل )<sup>(٢)</sup> على ضربين : أحدهما إذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتُبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

فممكن الوجود هو الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا يد له من علة تخرجه الى الوجود ، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره : فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس ، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها ، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره ، أي نتيجة حتمية لعلته ( الشمس ) . ومعنى ذلك ان الممكن له حالان اثنان : حال بقاءه في حيز الامكان الصرف او الماهية المحضة وعدم انتقاله الى الوجود ، وحال وجوبه بغيره او وقوعه بالفعل او تشخصه او انتقاله الى الهوية . والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها الى غيرها في الحالين لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز ان يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول وهو الله تعالى ، خالق كل شيء .

وبعبارة اقل تعقيداً : ان الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود . ولما كانت الملل لا يمكن ان تتسلسل الى غير نهاية ، فلا يد للأشياء الممكنة من ان تنتهي الى شيء واجب . وهذا الواجب هو الموجود الاول الذي يمنح الوجود لكل ممكن .

والواجب الوجود لا علة لوجوده . فهو واجب الوجود بذاته ، أي تقضي طبيعته بوجوده ، بمعنى انه متى فرض غير موجود لزم منه محال .

١ - فصوص الحكم ، انظر من صفحة ١١٨ - ١٢٥ .

٢ - صفحة ١٦ .



فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الاول والعللة الأولى لكل وجود . انه الوجود التام ، الوجود بغير علة . ان وجوده هو أول وجود واتم وجوده واكمل وجود ، فله بذاته الكمال الاسمي . وليس له ند او ضد او شريك ، فهو منزّه عن جميع النحاء النقص . فوجوده الذي به ينحاز <sup>(١)</sup> عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود . ولا مادة له بوجه من الوجوه . ولذلك فهو يحوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ، ليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولا بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلا وعاقلا بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته <sup>(٢)</sup> .

واذا هو عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده ، اي هو يعلمها من حيث هي معلولة لذاته ، لا من حيث انه يحتاج في ان يعلمها الى ذات اخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته . فهو مكثف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها . وهو مدبّر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، وحتى الفاسدات يعقلها من جهة اسبابها وعلمها . فعلمه تعالى لا يفسد وإن فسد موضوعه <sup>(٣)</sup> .



هذا وان فكرة تقسيم الوجود الى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الاسلامية كلها من اقصاها الى اقصاها . فإذا كان للأشياء ان تخرج الى حيز الوجود فلا بد لها ان تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود .

١ - اي منفرد .

٢ - انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ - ٣١ والسياسة المدنية ص ٤٢ - ٤٤ .

٣ - انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ - ٣١ والسياسة المدنية ص ٣٤ والجمع بين رأيي الحكيمين

ص ١٠٣ والتعليقات ص ١٧ - ١٨ .

والخلق تبعاً لذلك إنما هو اعارة هذا الوجود ، هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة على ممكن في ذاته قابل لأن يوجد . فالماهية في نفسها ممكنة تستقبل الوجود فتصير بذلك حقيقية ، والهوية «مجمولة» لجاعل ، وأن الوقوع وإن كان حالاً آخر للممكن لكن تحققه ليس من ذاته وإنما هو يستفيد من غيره . وقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها على هذه الفكرة التي تربط بين الواجب والممكن ، بحيث يكون الاول مؤثراً في تحقيق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

وهكذا فالفارابي الذي كان علة غائية عند ارسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابي ، الى جانب كونه علة غائية ايضاً . وشبه 'الاتصال بين الله والعالم' عند الملم الاول يصبح اتصالاً حقيقياً عند الملم الثاني : فأرسطو كما هو معلوم لم يربط بين الله والعالم كما ربط الفارابي بينها هذا الربط المحكم . فهو ( ارسطو ) يرى بين الله والعالم اثنتيية واضحة لا تقبل الالتئام ، حتى ليكاد الانفصال بينها يكون تاماً لولا ان العالم يتطلع الى علته ويندفع نحوها بالمشق . فلولا هذا التطلع الطبيعي من جانب العالم نحو مبدئه لما كان هناك اتصال بينها بحال من الاحوال ، ولتصور الذهن إعراض احدهما عن الآخر إعراضاً تاماً .

وأما الفارابي فمع انه اطلق على الله كلمة ( واجب الوجود ) وهي كلمة ارسطوطاليسية ، إلا انه اسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به ، يدين به الفارابي لإله القرآن . إذ ان واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن ، أصبح موجداً له في الخارج وموجباً ومحققاً له ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد ان كانا من ذاته عند ارسطو ، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد ان لم تكن بفعل احد .

وكذلك يجاوز الفارابي استاذة ارسطو في مسألة العلم الإلهي . فالمعروف ان ارسطو ينزه الله عن العلم بغير ذاته . فهو عنده عقل وعاقل ومعقول

لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها ، إذ لا حاجة به الى ثقل غيره . وأما الفارابي فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذي هو بكل شيء عليم والذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور - اقول اما الفارابي فإنه مضطر الى الاقرار بالعلم الإلهي واساطته بجميع الاشياء . ولذلك فهو يزيد على مفهوم ارسطو للعلم الإلهي ان الله يعلم الاشياء عن طريق علمه لذاته أ فهو عندما يفكر في ذاته فإنه يفكر في قدرته العظيمة ، ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معولة لذاته ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها . واذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره .

وكما تخطى الفارابي ارسطو في كل ذلك واعطاه الصورة التي استمر على اساسها سائراً في الفلسفة الاسلامية ، كذلك هو تخطى افلاطون وجعله رافداً من روافده . فالمعلوم ان افلاطون لم يبين كيفية صدور الاشياء عن عالم المثل ، فمع انه يرى ان الاشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك . وهذا مما اخذه عليه ارسطو . واما الفارابي فإنه - كما رأينا في جمعه بين رأيي الحكيمين - قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع ، لا تدثر ولا تقسد ، بعد أن كانت - عند افلاطون - قائمة بذاتها . وهذا الرأي الذي ينسب الفارابي الى الحكيمين انما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو . فانه عنده صور ما يريد ايجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد . فالاشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة ، أي ماهيات فقط ، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية . وهذا التحول إنما يكون من جانب الله . وهكذا فتمتقي المثل اصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي . وبعبارة اخرى ، إن الله الذي في علمه ( عقله ) توجد المثل أو الصور وجوداً أولياً ، هو المؤثر في هذا العالم ، هو الموجد له وهو الخالق .



هذا واذا كان أصل العالم الإمكان او الماهية في نظر الفارابي ، وكان

تصور هذا الإمكان مرتبطاً في الذهن بشصور الواجب الذي لم يُسبق بإمكان ( أو الله ) ، فوجود العالم الممكن ليس متأخراً بزمان عن وجود موجدّه وموجبه . فالمعلول انما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنتقص فيها أو عجز ينمها من تحقيق آثارها . فالتلازم في الزمان ضروري اذن بين العلة والمعلول . وما تقدم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان ، اي هو مجرد تقدم منطقي لا زمني ، كتقدم حركة اليد على حركة الحاتم الذي يتحرك بحركتها . فها إن كفا يتحركان معاً إلا ان حركة اليد ذاتية وحركة الحاتم غير ذاتية ، أو قل هي تابعة أو لازمة عن حركة اليد ، اذ لولا حركة اليد لما كان لها ان توجد . وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فها قديمان بالزمان ، لكن الله متقدم على العالم بالذات الى جانب قديمه بالزمان ، وأما العالم فانه قديم بالزمان فقط . فالمعلول دائماً أقل شأنًا من علته ، فان الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد ؛ والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات . وللهامية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان لا توجد ، فهي محدثة لا بزمان « (١) » .

وهكذا فالعالم مع وجوبه بغيره حادث في ذاته ، أو قل هو محدث بدون سبق زمان . وبعبارة اخرى ان العالم قديم بالزمان لقديم علته لا يتأخر عنها ، حادث في الوقوع بمعنى ان وقوعه من غيره وليس من ذاته ، لأنه مفتقر الى علته ولأن طبيعته الإمكان ، ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته ، أعني عن ذلك الواجب الذي لم يُسبق بإمكان . وبذلك 'خيّل للفارابي انه وفق بين الدين والفلسفة ، الدين الذي يعدّ العالم حادثاً مخلوقاً لله ، وبالتالي له بداية في الزمان ، والفلسفة التي تعدّه قديماً موجوداً بذاته لا بداية له في الزمان . فهو ليس قديماً بإطلاق ( اي

بالذات وبالزمان ) كما تقول الفلسفة <sup>(١)</sup> ، وليس حادثاً بإطلاق ( أي بالذات وبالزمان ) كما يقول الدين . انه بين بين : أي هو حادث بالذات فقط دون الزمان ( على معنى انه معلول وأثر لعلته ) وقديم في الزمان فقط دون الذات ، لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب .

أجل لقد كان الكون عن الله دفعة واحدة لا بزمان تقدم . فالكل ليس له زمان وإن كان للأجزاء بدء . ويشرح ذلك في كتابه ( الجمع بين رأيي الحكيمين ) شرحاً ينسبه الى ارسطو وهو في الحقيقة انما يمبر عن رأيه هو فيقول :

« ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه تحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء <sup>(٢)</sup> » . فوجود الكون اذن خارج عن الزمان ، بمعنى انها جاء معاً لا ان احدهما تقدم الآخر . « ومعنى قوله <sup>(٣)</sup> ان العالم ليس له بدء زماني انه لم يتكون اولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً او الحيوان الذي يتكون اولاً فأولاً بأجزائه . فان أجزائه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحديثه بدء زماني . ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان <sup>(٤)</sup> . ومعنى ذلك في رأينا ان الكون في الزمان اذا انطبق على الأجزاء بعضها بالنسبة الى بعض فانه لا ينطبق على الكل . فحكم الكل غير حكم الاجزاء . إذ بوجود الكل وجد الزمان ، وقبل وجوده لم يكن زمان ، وأما الاجزاء فتوجد دائماً في زمان <sup>(٥)</sup> .

١ - أي فلسفة ارسطو .

٢ - الجمع ، ص ١٠٨ .

٣ - الضمير يرجع الى ارسطو .

٤ - الجمع ، ص ١٠٨ .

٥ - ويؤكد هذا المعنى ايضاً في رسالته ( في جواب مسائل سئل عنها ) الشجرة المرضية

فالفارابي اذن يؤمن بحدوث العالم . بل يصرح بذلك في ( الدعاوى القلبية ) فيقول انه محدث ، وأن وجوده بعد وجود الله بالذات . يقول الفارابي : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان العالم وجوده بعد وجوده ( الله ) بالذات »<sup>(١)</sup> . وهذا كله يدل على ان الفارابي يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان ، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان . وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزماني التي جاء بها القرآن ، الخلق في ستة ايام ، حيث يكون الزمان سابقاً على الخلق . وهذا قريب من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا في زمان . فكما ان الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها ، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له . ولذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات .

وإذا كان لنا أكثر من مأخذ على هذا التوفيق ، فإن مجرد تسميته ( توفيقاً ) يحمل معنى التسوية والحل الوسط ، وإلا لما كان توفيقاً ولكان إما قولاً بالقدم المحض او الحدوث المحض ، أما ان يوافق الدين ويرافق الفلسفة في آن واحد دون التضيعة بشيء مما في الدين ومما في الفلسفة فأمر غير معقول ، وليس إلى تصوره من سبيل . إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله ، والدليل على ذلك ان القرون الوسطى كلها ، على ستمتها وتباينها - اسلامية كانت أو مسيحية - لم تفعل خيراً منه . فلا نطلب من القوم ما لا يُطلب . فذلك طمع في غير مطمع . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة ، بل لقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره . وهكذا تفلسف الدين الحنيف وتحنفت الفلسفة الوثنية !

١ - ( تجريد رسالة في الدعاوى القلبية ) طبعة حيدر اباد الركن سنة ١٣٤٦ ص ٧ .

إذا وصلنا الآن في فلسفة الفارابي إلى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته بل من الله الواجب الذي لم يسبق وجوبه بإمكان ، فكيف وجد هذا العالم وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط ؟

لقد كان ذلك عن طريق الفيض . فالأول ( الله ) هو الذي عنه 'وجد الوجود' . ومتى 'وجد' للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ... على ما هي من الوجود الذي بعينه مشاهد بالحس وببعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ... يعني أن الوجود الذي يوجد عنه [ لا ] يفيد كلاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منها ، مثل أننا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كلاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ... فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولاً ... بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره ... ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو يجوهره ، ولا وجوده الذي يجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً<sup>(١)</sup> .

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ - ٣٩ . ويكاد هذا المعنى يتكرر بنصه في السياسة المدنية ص ٤٧ - ٤٨ .

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لإزالة جميع الالتباسات التي تنشأ في  
الذهن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً . فلا يرمي الفيض الى  
تحقيق غاية لم تكن ، وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال او زيادة في  
مكان آخر ، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه ، وإنما هو لذاته وبذاته  
وفي ذاته .

هذا ، والموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر  
يفيض منه جوهر كل وجود كان كاملاً او ناقصاً . وجوهره ايضاً جوهر  
اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود  
قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم  
يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص  
الى ان ينتهي الى الموجود الذي إن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى  
ما لم يمكن ان يوجد أصلاً ، فتقطع الموجودات من الوجود ...

« فهو جواد » وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ،  
ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

« فهو عدل » وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره .  
« وجوهره ايضاً جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ان  
يألف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض اثتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير  
بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد ... لأن في جوهر  
الاول ان يحصل عنه لكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي يرتبط  
بعضها مع بعض ويألف وينتظم » (١) .

والآن بعد ان تكلم الفارابي على تفاضل الموجودات وتدرجها في  
الوجود وجعل لها مراتب تتحدد بحسب قربها من الاول وأرفع كل نظام  
في العالم وكل ارتباط بين الاشياء الى الاول الذي هو سبب وحدتها  
واثتلافها - أقول بعد ان تكلم الفارابي على كل هذا كلاماً جليلاً واضحاً



لا يحتاج الى مزيد ايضاح او فضل بيان ، لننتقل الى صميم نظرية الفيض عنده .  
 فالأول ( او الله ) يعقل ذاته ويعرفها ، ومن هذه المعرفة خرج العالم .  
 « ووجود الاشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع  
 بدون ان يكون له معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين ،  
 وإنما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدءاً لنظام الخير في  
 الوجود على ما يجب ان يكون . فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه »  
 كما يقول في كتابه ( عيون المسائل ) ( ١ ) . فالعلم هو القوة التي تخلق كل شيء ،  
 ويكفي ان يكون الشيء معلوماً من الله لكي يحصل له الوجود . ذلك ان  
 التعقل او المعرفة لا معنى لها بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية  
 الشريفة إلا التأثير والخلق . فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق .  
 وهكذا فالشيء يوجد بحكم انه موضوع للتفكير الإلهي . وينتج عن ذلك  
 ان الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق .  
 هذا وإن علم الاول بالاشياء علم أزلي خالد ، فهو ليس بعلم زماني يتغير  
 بتغير المعلوم . وهو علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي  
 ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها  
 معدومة . وهذا خلاف علمنا . فاذا كان علم الله علة لوجود الاشياء ، بمعنى  
 انه بمجرد علمه بها توجد ، فان علمنا معلول لوجود الاشياء ، اي انها توجد  
 اولاً ثم نعلمها ثانياً . فوجودها علة لعلمنا كما ان علمنا معلول لوجودها .  
 وهذا معنى جديد يفسر به الفارابي علم الله بالاشياء ، الامر الذي  
 ينكره ارسطو .

والأول هو علة المبدع الاول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ،  
 الذي ليس وجوده لذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات  
 المبدع . وأن نسبة جميع الاشياء اليه — من حيث انه مبدعها — نسبة

واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لية <sup>(١)</sup> ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر <sup>(٢)</sup> .  
وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول . وسبب  
صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه . وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا  
هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس ما يعقل من ذاته  
شيئاً غير ذاته . ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة : كثرة بالمرض  
ووحدة بالجوهر . اي انه واحد بالذات متعدد بالاعتبار ووجهة النظر .  
فذااته واحدة لا كثرة فيها لولا انها تعقل نفسها وتعقل الاول . فعملها  
لنفسها وعقلها للأول يُدخل فيها نوعاً من الاثنينية ولو انها اثنينية غير  
حقيقية بل ثانوية عرضية . وهو ايضاً ممكن الوجود بذاته ، اي ان ذاته  
قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيها الوجود وعدم الوجود ، وهذا هو  
تعريف الممكن كما مرّ معنا ، ولكنها ما ان وُجدت حق اصبحت وجودها  
ضرورياً بوجود غيرها ، كالحرارة لا بد ان توجد عند تعريض الجسم للنار .  
فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عالم الإمكان  
( او مجرد إمكانية محضة او شيئاً ممكناً بحتاً ) قبل تعريض الجسم للنار .  
وبهذا المعنى فان العقل الاول ممكن الوجود بذاته ( اي انه قبل ان يوجد  
كان في عالم الإمكان ) وواجب الوجود بغيره ( اي هو نتيجة حتمية  
لوجود علته ) .

والخلاصة ان العقل الاول يعلم ذاته ويعلم الاول . وهذه الاثنينية  
العرضية تستحيل بعده الى اثنينية حقيقية . فبحكم انه يعقل الاول يلزم  
عنه وجود ثالث هو العقل الثاني ، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه  
وجود السماء الاولى او الفلك الاعلى بمادته وصورته ( التي هي النفس ) .  
والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، اي هي  
كثرة عرضية . ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الاعلى .

١ — من لم ؟ لماذا ؟ اي لا يفعل لغرض او غاية .

٢ — انظر المرجع السابق .

وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالمرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الاول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ولا يحدد الفارابي في كتابه ( عيون المسائل ) عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول ، بل يقول : « ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة » الى ان تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك «<sup>(١)</sup> أما في ( المدينة الفاضلة ) فإنه يحمل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فمن الاول ( الله ) يفيض وجود ثان ( عقل اول ) وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ( عقل ثان ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الاولى ( او الفلك المحيط او الفلك الاعلى ) .

وهذا الوجود الثالث هو ايضاً لا في مادة ، وهو يحوهره عقل ( العقل الثاني ) وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع ( عقل ثالث ) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة او فلك الثوابت .

وهذا الوجود الرابع ( العقل الثالث ) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس ( عقل رابع ) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة ( او فلك ) زحل .

وهذا الوجود الخامس ( العقل الرابع ) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس ( عقل خامس ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة ( او فلك ) المشتري . وهذا الوجود السادس ( العقل الخامس ) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول : فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع ( او عقل سادس ) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

وهذا الوجود السابع ( العقل السادس ) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن ( او عقل سابع ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس . وهذا الوجود الثامن ( العقل السابع ) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع ( او عقل ثامن ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وهذا الوجود التاسع ( العقل الثامن ) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر ( او عقل تاسع ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وهذا الوجود العاشر ( العقل التاسع ) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر ( او عقل عاشر ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود القمر . وهذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني وعاشرها وهو العقل الفعال او عقل فلك القمر ، انه يدبر عالم ما دون فلك القمر ، عالمنا الأسفل ، عالم الكون والفساد . وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، ولكن عنده ينتهي وجود الأجساد السماوية <sup>(١)</sup> . وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعية بوساطة الافلاك من وجه آخر . وكل واحد من هذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه .



ان نظرية الفيض هذه مدينة بلا شك لنظرية افلاطون . ولكن نظرية الفارابي اكثر تنظيماً وأغنى مضموناً وأشد تماكساً . فكل ما قيل في

كتاب ( اولوجيا ) او ( الربوبية ) عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون ان تفسر حقيقة الفيض بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان افلوطين لم يقل ابداً ان عدد العقول عشرة وانها تنبثق عن الاول مثني مثني<sup>(١)</sup> . ثم ان الفارابي يهبط بمعد العقول الى عشرة بعد ان كان عددها عند ارسطو يتراوح بين ٤٩ و ٥٥ كما مر معنا . فضلاً عن ذلك ان افلوطين ينفي عن الاول حق علمه بذاته ويعمله فوق العلم وفوق العقل ، بينما الفارابي ثبت العلم للأول ويقول ان العالم صدر عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب ان يكون . وأخيراً ان افلوطين يكاد لا يدري شيئاً عن قسمة الواجب الى الواجب بذاته والواجب بغيره ، وهي القسمة التي تقوم على أساسها نظرية الفيض عند الفارابي . وهكذا يستقر الفارابي افلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته ويمزجهم بعضهم ببعض ويتالم المذهب الاسماعيلي والصائبة والتصوف ويصبغ كل ذلك بصبغة اسلامية واضحة في اطار من التفلسف الديني والدين الفلسفي يتلاءم وظروف البيئة التي كان يعيش فيها ويخدم أغراضها .

## ٦ - الطبيعة

للفارابي مذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعضها عن بعض والعدل في الموجودات وتعليل اختلاف الاجسام تحت فلك القمر باختلاف الاجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها - نقول له مذهب في هذا كله لا يخالف من الطرافة والجمال والأصالة ولا نحسب ان احداً سبقه اليه في طابعه وجزئياته وحبه وتنسيقه ، وإن كانت تشيع فيه ألفاظ ارسطوطاليسية كثيرة كالقوة والفعل والمادة والصورة ... وإن كان أيضاً

١ - بمعنى ان عقلها الاول يلزم عنه عقل ، وعقلها لثانها يلزم عنه جرم كوكب مادته وصورته . وهكذا الحال في كل عقل .

يقوم على أساس الافكار القديمة التي تقول بتأثير العالم الأعلى في العالم الأسفل ، تأثير الكواكب والنجوم والأكر السماوية في حياتنا الارضية . فالمعلوم أن أرسطو يقول بوجود عالين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، ولكنه لا يفسر لنا اصل عالنا الارضي ولا يطل اختلاف الأجسام والأشياء فيه . وهذا ما سيفعله الفارابي .

فهو يعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل انما يعود الى العالم الأعلى او ما يسميه بالجسم الساي . فإن جوهر الجسم الساي وطبيعته وفعله ان يلزم عنه أولاً وجود المادة الاولى ، ثم من بعد ذلك يُعطي المادة الاولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت . ذلك بأن الموجودات التي دون الاجسام السماوية هي في نهاية النقص في الوجود ، لأنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوه به على التام بل انما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذ كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ، ولذلك هي ابدأ ساعية الى ما تتجوه به من الصورة . فالمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء . فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك الى أن تحصل ( تكون ) جواهر بالفعل . ثم لقد بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسمى من تلقاء انفسها الى استكمالها الا بمحرك من خارج ، ومحركها من خارج هو الجسم الساي واجزاؤه ثم العقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر . فالعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره ان ينظر في كل ما وطأه الجسم الساي واعطاء<sup>(١)</sup> . والأجسام السماوية كثيرة ، ولها كلها طبيعة مشتركة هي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول ( او الفلك الأعلى ) منها حركة دورية في اليوم واليلة . وبينها ايضاً تباين في جواهرها من غير تضاد

مثل مبانة زحل المشتري ومبانة كل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة . ويلحقها أيضاً تضاد في نسبها وإضافاتها بعضها الى بعض ، فقتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها فتتخلل من نسبة وتصور الى ضدها ، ثم تعود الى ما كانت تحتل منه بالتتابع لا بالعدد ، فيكون لها نسب تتكرر ، ويعود بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر ونسب اخرى لا تتكرر اصلاً . ويلحقها ايضاً ان يكون لبعضها نسب متضادة الى شيء واحد بعينه ، كان يكون بعضها قريباً من شيء وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه (١) .

هذه هي الأجسام الساوية في طبيعتها المشتركة وجواهرها المتباينة وما يلحقها من النسب والأوضاع التي يلزم عنها وجود الاشياء في عالمنا وكونها وفسادها . فلننظر فيما يلزم عما تشترك فيه وما تختلف وعما يلحقها من النسب والأوضاع في عالمنا الارضي .

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لهذه الأجسام الساوية وجود المادة الاولى المشتركة لكل ما تحتها ، كما يلزم عن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها تبدل الصور المتضادة على المادة الاولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاقبة الى ذات واحدة في وقت واحد من مجموعة الأجسام فيها ينتج اختلاط في الاشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها ، ويحدث عن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة انواع كثيرة من الأجسام ، كما يحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود ، الاشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة اطول ، وعما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها الاشياء التي تحدث ولا تتكرر اصلاً ، بل إنما تحدث في وقت ما من غير ان

تكون قد حدثت فيما سلف ومن غير ان تحدث فيما بعد<sup>(١)</sup> .

فهذا هو السبب الاول في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الأجسام التي تحت السماء . وذلك ان الاشياء المتضادة توجد في المادة إما عن اشياء متضادة وإما عن شيء واحد لا تضاد في ذاته وجوهره ، إلا انه من المادة على احوال ونسب متضادة . والأجسام الساموية ليست متضادة في جواهرها ، ولكن نسبها من المادة الاولى نسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة . فالمادة الاولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الاشياء<sup>(٢)</sup> .

فيحصل عن الأجسام الساموية وعن اختلاف حركاتها الاسطقات<sup>(٣)</sup> أولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوانات الناطق . ويحدث اشخاص كل نوع منها على انحاء من القوى كثيرة لا تحصى<sup>(٤)</sup> . ويحدث في الاسطقات وفي كل واحد مما جانسها او قاربها من الاجسام قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها في بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض . ثم تفعل فيها الأجسام الساموية ويفعل بعضها في بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال أصناف من الاختلاطات والامتزاجات والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد ، فيلزم عنها وجود سائر الاجسام<sup>(٥)</sup> .

فتختلط أولاً الاسطقات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه الاجسام المتضادة بعضها مع بعض ، وبعضها مع بعض ومع الاسطقات ، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد

١ - المصدر السابق ص ٥٩ .

٢ - السياسة المدنية ص ٥٦ .

٣ - العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب .

٤ - السياسة المدنية ص ٦٢ .

٥ - المدينة الفاضلة ص ٦٠ .



الأول ، فيحدث من ذلك أيضاً اجسام كثيرة متضادة الصور . ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض ، وقوى تتحرك من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج . ثم تفعل فيها أيضاً الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض وتفعل فيها الاسطقات وتفعل هي في الاسطقات أيضاً ، فيحدث من اجتماع هذه الافعال يجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الاسطقات والمادة الاولى ببدأ كثيراً . ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله ، فيكون الاختلاط الثاني ابدأ اكثر تركيباً مما قبله ، الى ان تحدث أجسام لا يمكن ان تختلط ، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقات ، فيقف الاختلاط (١) .

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول ، وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الاختلاط الاخير . وتحدث المعدنيات باختلاط أقرب الى الاسطقات وأقل تركيباً ، ويكون بعدها عن الاسطقات برتب أقل . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقات برتب اكثر . ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط اكثر تركيباً من النبات . وان الانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير (٢) .

هذا وان الاجسام الممكنة لأجل اشتراكها في المادة الاولى وفي كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض الآخر ، صار بعضها يمين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً على حسب تشاكل قواها وتضادها . فان المضاد يعوق والمشاكل يعين . فتشترك هذه الافعال في الموجودات الممكنة وتأنلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة كما تقدم . لكن هذه الامتزاجات لا تجري كيفما اتفق ، وإنما هي تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع ، إما بحسب مادته وإما بحسب صورته ، وإما بحسب

١ - المصدر السابق ص ٦٠ - ٦١ .

٢ - المصدر السابق ص ٦١ .

الامرين جميعاً . وما كان بحسب صورته فإما ان يكون لذاته وإما ان يكون لغيره وإما ان يكون للأمرين جميعاً . وعلى هذا الوجه وبهذا النحو ضبطت الموجودات الممكنة ودُبِّرَ أمرها وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استياله واستعداده <sup>(١)</sup> .

بهذه النصوص التي اقتطفناها من ( المدينة الفاضلة ) و ( السياسة المدنية ) وقصرنا فيها بقليل من الحذف والإضافة والتقديم والتأخير وإكمال نصوص من الكتاب الاول بنصوص من الكتاب الثاني لتوضيحها وإزالة ما فيها من غموض - أقول بهذه النصوص يقدم لنا الفارابي تفسيراً جليلاً رائعاً للكون على أساس التدرج في التعقيد ، واستعمل لذلك مقولات خاصة به قدم بها تعليلاً طريفاً منسجماً لكيفية نشأة الوحدة عن الكثرة أكمل به نظرية الفيض ، وذلك كمقولة الاشتراك والتباين والتضاد والاعتدال والائتلاف والنسبة وتبدل النسبة ومضادات النسبة وتكرار النسبة وعدم تكرارها والاختلاط الاول والاختلاط الثاني والاختلاط الاخير ووقوف الاختلاط الخ . والمعجيب في أمر هذا الرجل الذي ليس على شيء من اللغة وقوة التعبير ان يستطيع تطويع اللغة وتسخيرها لمعانٍ جديدة انثالت عليه أرسالاً .

وهكذا فإن نظرية الفيض لا تفسر فقط نشأة العقول العشرة والأكر صورها ، بل تفسر فوق ذلك جميع دقائق العالم الأسفل وكل ما يطرأ عليه من تغير وتبدل . فالعالم الأعلى يعمل في العالم الأدنى باستمرار ويظل فعله فيه دائماً لا ينقطع . فالشارك في العالم الأعلى يازم عنه تشارك في العالم الأدنى ، والتخالف يازم عنه تحالف مماثل . ولما كانت الأوضاع والنسب في العالم الأعلى لا حصر لها اختلفت الأشياء في عالمنا حتى لم تعد تقع تحت حصر . والفارابي في كل ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء ، بل كل ما قال به طبيعي ومعقول خاضع لقانون العلة والمعلول . فهي

نظرية فلسفية متماسكة ومعقولة لا فطور فيها ولا نشوز . وليس معنى قولنا انها نظرية معقولة اننا نقبلها ونوافق عليها ، وإنما معناه انها لا تدخل عنصراً غير معقول في تضاعيفها كالسحر والحوارق والطلسمات ونحو ذلك . فجميع الفلسفات الماضية - باستثناء بعض جوانب في فلسفة افلاطون وأفلوطين وما شاكلها - فلسفات معقولة وإن كانت اليوم غير مقبولة . وبهذا المعنى ايضاً نقول ان نظرية الفارابي في تفسير نشأة الاشياء واختلافها باختلاف الأجسام السماوية نظرية فلسفية معقولة سليمة لا غبار عليها . وإننا لنعجب كيف لم يتم اكثر دارسي الفارابي بهذه النظرية رغم اهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها .

الموجودات الممكنة وتعاقب الصور عليها . - ثم يستطرد الفارابي بعد ذلك في الكلام على الموجودات الممكنة ومراتبها وتعاقب الصور عليها . فالموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي أنقص وجوداً من الموجودات السماوية . وهي مختلطة من وجود ولا وجود . وذلك ان بين ما لا يمكن إلا يوجد ( الواجب ) وما لا يمكن ان يوجد ( المستحيل ) شيئاً يصدق عليه كل من هذين الطرفين المتباعدين . وهو ما يمكن ان يوجد وأن لا يوجد . فالممكن ليس له في نفس طبيعته ان يكون له وجود واحد محصل ، بل هو يمكن ان يوجد كذا وألا يوجد ، وأن يوجد على نوع معين من الوجود وأن يوجد على مقابله ، وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة ، فليس بأن يوجد هذا الوجود اولى من ان يوجد المقابل له . والذي به يمكن ان يوجد الوجودان المتقابلان او المتضادان هو المادة . فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل ( أي بالقوة ) ، وبالصورة يكون وجوده المحصل ( بالفعل ) ، فله إذن وجودان : وجود محصل بشيء ما ووجود غير محصل بشيء آخر . فذلك وجوده بحق مادته ان يكون مرة هذا ومرة ذاك ( لأن المادة مجرد قابلة لأن تكون هذا الشيء او ذاك ) ووجوده بحق صورته انه يكون هذا وحده دون

مقابله ( لأن الصورة تثبتت للشيء على حال معين ) (١١) .

مراتب الموجودات الممكنة . - والموجودات الممكنة على مراتب : فأدناها مرتبة هي ما لم يكن له وجود محصل ، وتلك هي المادة الاولى . والتي في المرتبة الثانية هي ما حصلت لها وجودات بالإضداد التي تحصل في المادة الاولى ، وهي الاسطقات . وهذه اذا تحققت بصور ما ، حصل لها بمحصول صورها إمكان ان توجد وجودات آخر متقابلة ايضاً ، فتصير مواد لصور آخر ، حتى اذا حصلت لها ايضاً تلك الصور حدث لها بالصور الثواني إمكان ان توجد ايضاً وجودات آخر متقابلة بصور متضادة آخر فتصير تلك ايضاً مواد لصور آخر ، حتى اذا حصلت لها تلك ايضاً حدث لها بتلك الصور إمكان ان توجد ايضاً وجودات آخر متقابلة ، فتصير مواد لصور آخر . ولا تزال هكذا الى ان تقتضي الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر . فتكون تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها ، وهذه الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة ، والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة ايضاً (١٢) .

والمادة الاولى وجودها هو ان تكون لغيرها ابدأ ، وليس لها وجود لأجل ذاتها اصلاً . فلذلك اذا لم يوجد ذلك الذي هي مفضولة لأجله لم توجد هي ايضاً . ولهذا اذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي ايضاً . فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى مفارقة لصورة ما في وقت اصلاً : وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور ، فهي لأجل ذاتها ابدأ ولا يمكن ان تكون بصورها مفضولة لأجل غيرها ، أعني ليتجوهر بها شيء آخر وان تكون مواد لشيء آخر (١٣) .

وهكذا فالأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته

١ - السياسة المدنية ص ٥٦ .

٢ - المصدر السابق ص ٥٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٥٨ - ٥٩ .

لا ليُستعمل في شيء آخر ولا ليصدر عنه فعل ما ، ومنها ما أعدت ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره ، ومنها ما أعدت لقبول فعل غيره . فلا تزال الأشياء يسخر بعضها لبعض فيكون بعضها خادماً لبعض وآلة له حتى يصل في القمة الى ما كل شيء مستخر له ولا يسخر لغيره لأنه مقصود بذاته ولأن وجوده لأجل ذاته<sup>(١)</sup> .

وإذا كانت الأشياء الممكنة على مراتب في الوجود على ما قلناه ، فإن الأدنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها . أما الاسطقات فهي تعين سائر الموجودات بأجزائها كلها ، وأما المعدنية فتعين انواع النبات والحيوان ، وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق ، وأما الحيوان الناطق فإنه إذ لم يكن فوقه جنس آخر من الموجودات الممكنة افضل منه ، لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر افضل منه ، وإنما تكون معونته بعضه لبعض بالنطق والإرادة لا بالطبع والقسر ، كما سنرى عند الكلام على المدينة الفاضلة . وربما يفعل النطق أيضاً أفعالاً يكون فيها بالعرض معونة لما سواه من الموجودات الممكنة والأشياء الطبيعية ، مثل تقجير المياه وغرس الأشجار وبذر الحبوب وإنتاج الحيوان ورعيه وما أشبه ذلك ، لكن القاعدة العامة في ذلك تظل ان الأشرف لا يخدم الأدنى ، فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم او يعين ما دونه من الانواع أصلاً<sup>(٢)</sup> .

**العدل في الموجودات .** - ولما كانت الاجسام قوامها في مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فإن شأنها ان توجد لها هذه الصورة وضدها ، فقد صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستئصال ( استحقاق ) بصورته ، وحق واستئصال بمادته . فالذي له بحق صورته ان يبقى على الوجود الذي له ، والذي له بحق مادته ان يوجد وجوداً آخر مضاداً

١ - نفس المصدر ص ٦٤ .

٢ - نفس المصدر ص ٦٨ .

للوجود الذي هو له . فاذا كان استثناءلان متضادان لا يمكن ان يوفّاهما معاً في وقت واحد ، لزم ضرورةً ان يوفّى هذا مرة فيوجد ويبقى مدة ما ثم يتلف ويوجد ضده ، وذلك ابدأ . فانه ليس وجود احدهما أوّلى من وجود الآخر ، ولا بقاء احدهما أوّلى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منها قسم من الوجود والبقاء <sup>(١١)</sup> .

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدّين ، وكان قوام كل واحد من الضدّين بها ، ولم تكن تلك المادة أوّلى بأحد الضدّين دون الآخر ولم يمكن ان 'تجعل لكلّهما في وقت واحد' ، لزم ضرورة ان 'تغطى تلك المادة احياناً هذا الضدّ واحياناً ذلك الضدّ ويُعاقب بينهما' ، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء هو له ، اذ كانت المادة الأولى مشتركة بينهما . والعدل في ذلك بيّن : وهو انه ينبغي ان يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيوفّاه . فلأجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائماً على انه واحد بالعدد ، معجل بقاءه الدهر كله على انه واحد بالنوع . ويحتاج في ان يبقى واحداً بالنوع الى ان يوجد اشخاص ذلك النوع مدة ما ثم يتلف <sup>(١٢)</sup> .

قصور الموجودات الممكنة وحاجتها الى الحسم المساوي . -  
والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في انفسها كفاية في ان تسعى من تلقاء انفسها الى ما بقي عليها من الموجودات ، إذ كانت انما اعطيت المادة الاولى فقط ، ولا اذا حصل لها وجود كان فيها كفاية ان تحفظ وجوداتها على انفسها ، ولا ايضاً اذا كان لها قسط وجود عند ضدها امكنها من تلقاء نفسها ان تسعى لاستيفائه ، لزم ضرورةً ان يكون لكل واحد منها من خارج فاعلٌ يحركه ، والى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من

١ - المدينة الفاضلة ص ٦٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٦٣ - ٦٤

الوجود . والفاعل الاول الذي يحركها نحو صورها ويحفظ عليها اذا حصلت لها هو الجسم الساوي وأجزاؤه .

على ان الاجسام الساوية قد يمكن ان لا تقبل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل ، لا لكلال يكون فيها من أنفسها بل لامتناع موضوعاتها عن قبول أفعالها ، او لأن فاعلا آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقوتها . فان الممكنات لما أعطيت القوى منذ اول الامر وُخلّيت يفعل بعضها في بعض ، أمكن ان تضاد افعال الاجسام الساوية او تشاكلها ، وتكون الاجسام الساوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها او عاتقة <sup>(١)</sup> .



في هذه اللوحة الجميلة الرائعة يربط الفارابي العالم الأعلى بالعالم الأدنى ويصور لنا الكون بقسميه كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجري كل شيء فيه بدقة ونظام وفي تدرج مدبش يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شيء فيه إلا له مقام معلوم .

فيا له من كون جميل تسود فيه معايير السياسة والاخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الاشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ، بحيث يحنو الكبير على الصغير ويحذب عليه ، كما يوقر الصغير الكبير وينصاع لإرادته ، مما لا نجد له نظيراً عند ارسطو بل حتى ولا عند افلاطون . فكأننا هنا في مدينة فاضلة كبرى يريد الفارابي ان يجعل منها مثلاً يحتذى في تأسيس مدينته الفاضلة الصغرى وإقامة دعائها . وقد واتته اللغة وانصاعت له فاشتق لنفسه منها مصطلحات وتعابير يفصح بها عما يثقله من أفكار ويتفجر في وعيه من معان .

انها السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقي والطبيعي وتوجه انظاره ، ولكنها سياسة من نوع خاص ، فهي سياسة طوباوية سماوية لعلمتها الفلسفة

وسداها التأمل العقلي والارتفاع بالفكر عن شؤون السياسة والإجماع .  
وكأنني به يريد ان يبني مدينة سماوية على انقاض مدينتنا الأرضية ، ويؤسس  
مجتمعا روحانياً يسمو به عن مبادئ مجتمعتنا وحقائقه وينجو من صغبه  
وأعاصيره . او لعله يريد ان يشد الارض الى السماء ويجذب الحسيس الى  
الشريف ، كما تجذب الصورة مادتها وتشدها اليها لتسمو بها الى رقيتها ، في  
حركة رشيقة من خدر الألفاظ وسحر المعاني يريد بها ان يستأصل الفساد  
ويقطع دابره .

فلينعم الفارابي بأحلامه ومثله وليطر بها كل مطار !

#### ٧ - النفس

يعرف الفارابي النفس - كأرسطو بأنها « استكمال اول جسم طبيعي  
آلي ذي حياة بالقوة » <sup>(١)</sup> ثم يضاف بعد ذلك ( الفصل ) لتعيين كل مرتبة  
من مراتب النفوس . إذ النفس ليست مقصورة على جنس واحد من انواع  
الموجودات وإنما هي تشمل جميع الكائنات الحية . فالفصل هو الذي يميز  
نوعاً عن نوع . فهناك النفس النباتية واستكمالها يكون بالاعتناء والنمو  
وتوليد المثل ، وهناك نفس حيوانية واستكمالها يكون بالإحساس والحركة  
الإرادية ، وهناك النفس الانسانية واستكمالها يكون بإدراك المعقولات .  
بل وللسماء نفس ولكل كوكب من الكواكب نفس . لكن أنفس الأجسام  
السماوية مباينة لأنفس الناس والحيوانات والنباتات ، فهي اشرف وأكمل  
وجوداً من نفس انواع الحيوان التي لدينا . وذلك انها لم تكن بالقوة اصلاً  
ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً ، من قبل ان معقولاتها لم  
تزل حاصلة فيها منذ اول الأمر وانها تعقل ما تعقله دائماً . وأما انفسنا  
نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل ، وذلك انها تكون أولاً  
هينات قابلة معدة لأن تعقل المعقولاتها ، ثم من بعد ذلك تحصل على

١ - رسالة في مسائل متفرقة ص ١٨ - ١٩ .



المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الانسان . والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بمجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الاول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها مجوهرها . وأما جل المعقولات التي يعقلها الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها ارفع رتبة بمجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي دونها<sup>(١)</sup> .

هذا والنفس النباتية ( او الغاذية ) هي اول مراتب النفوس ، فلا يمكن وجود كائن حي من انسان او حيوان او نبات بدون قوى النفس النباتية ولذلك فهي منبثة فيها جميعاً لا يتخلو واحد منها .  
وأما الحيوان فله - فضلاً عن قوى النفس النباتية - قوى اخرى بمقدار الفرق بين الحيوان والنبات . فالنبات ينمو ويفتذي ويولد المثل ، وكذلك الحيوان . لكن هذا الاخير ينزع ويحس ويفعل افعاله بالآلات الجسدية .

وأخيراً الانسان فان له ميزة ينفرد بها عن الحيوان والنبات ، وهي التفكير . فهو الى جانب انه يشارك النبات في النمو والتغذي وتوليد المثل ، ويشارك الحيوان في التزويج والإحساس ، فان له زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمية ، وتلك قوة العقل . فبالعقل يدرك ويتأمل ويستخلص ماهيات الاشياء .

قوى النفس . - لذلك تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة اقسام كبرى : أ - نباتية . ب - وحيوانية . ج - وإنسانية .  
أ - فقوى النفس النباتية ثلاث :

القوة الغذائية ، وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة الجسم .  
القوة المربية او التنمّية ، وهي التي تبلغ بالجسم كماله في النشوء .  
القوة المولدة ، وهي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود .

(ب) والقوى الحيوانية تنقسم قسمين : محرّكة ( او نزوعية او إرادية )  
ومدرّكة .

والمحرّكة على ضربين : إما شهوانية وهي التي تطلب النافع وإما غضبية  
وهي التي تدفع الضار .

والمدرّكة على ضربين ايضاً : فهي إما ان تكون بالحواس الخمس الظاهرة  
او بالحواس الخمس الباطنة .

والحواس الخمس الظاهرة هي :

البصر ، وهو مرآة يتشعّب فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه ، فإذا زال  
ولم يكن قوياً انسلخ .

السمع ، وهو جوبة ( حفرة ) يتموّج فيه الهواء المنقلب عن متصاكن  
على شكله فيُسمع .

اللمس ، وهو قوة في عضو معتدل يحسّ بما يحدث فيه من استحالة  
بسبب ملاق مؤثر ، وكذلك حال الثّم والدوق<sup>(١)</sup> .

وأن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس  
من الصورة . ومن ذلك :

الحس المشترك ، ففي الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة تجتمع  
فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها وهي الاحساس بالحقيقة ،  
وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها<sup>(٢)</sup> .

١ - فصوص الحكم ، ص ١١ .

٢ - انظر المدينة الفاضلة ص ٨١ والفصوص ص ٢١ .

المصورة ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الحواس وملاققتها ، فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدم الدماغ <sup>(١)</sup> .  
الواهمة او الوهمية ، وهي قوة تدرك من المحسوس ما لا يحس ، كالشاة إذا تشبعت صورة الذئب في حاستها الظاهرة تشبعت عداوته ورداءته في حاستها الباطنة ( الوهمية ) ، وبالتالي ادركت عداوته ورداءته . اي انها تدرك صورة الذئب بالحس وتعرف عداوته بالقوة الواهمة .  
الحافظة ، وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان الصورة خزانة ما يدركه الحس .

المتخيلة ، وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي الصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ، ويُفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة - على انحاء مختلفة وصور متباينة ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك ادراك النافع والضار والالذذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال . ويقترن بها ايضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها . وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان <sup>(٢)</sup> .

ج - القوى الانسانية ، وهي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . وبها يُروى فيما ينبغي ان يُفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملاذ والمؤذي <sup>(٣)</sup> وهي العقل او القوة الناطقة .

والناطقة منها عملية ونظرية .

فالعملية او العقل العملي هي التي بها يعرف الانسان ما شأنه ان يعمل بإرادته . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في

١ - الفصوص ص ١٢ .

٢ - الفصوص ص ١٢ والسياسة المدنية ص ٣٣ .

٣ - السياسة المدنية ص ٣٢ - ٣٣ .

شيء بما ينبغي ان يُعمل او لا يُعمل .  
وأما النظرية او العقل النظري فهي التي بها يحوز الانسان علم ما  
ليس شأنه ان يعمل انسان أصلاً<sup>(١)</sup> .

وهكذا فاذا كانت النفس كال الجسم كما مرّ معنا ، فان العقل هو كمال  
النفس ، فما الانسان إلا العقل على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه وزاد على  
ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل .

والذي يهتّمنا من هذه المعاني هنا جملة العقل على اربع درجات :  
( أ ) عقل بالقوة . ( ب ) عقل بالفعل . ( ج ) عقل مستفاد . ( د ) عقل فعال .  
( أ ) فالعقل الذي هو بالقوة هو قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته  
معدّة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون  
موادها ، فتجعلها كلها صورة لها او صوراً لها ، وتلك الصور هي المعقولات .  
ويسمى هذا العقل ايضاً عقلاً هيولانياً ، لأنه شبه المادة الاولى التي تقبل  
جميع الصور . والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع ، إلا ان  
المواد الجسائية تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها ، وهذه الذات  
ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات ، بل هذه الذات نفسها  
تصير تلك الصور<sup>(٢)</sup> .

( ب ) فاذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ،  
وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تُنتزع  
عن موادها معقولات بالقوة . وهذه المعقولات قبل حصولها في العقل  
تكون إما صوراً للأشياء الحسية وإما صوراً مجردة عن المحسوس . فان  
كانت صوراً للأشياء الحسية فان العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن

٢ - المصدر السابق ص ٣٣ .

١ - رسالة في معاني العقل ص ١٢ - ١٤ .

الأين والوضع والمثى فتصبح كليات بعد ان كانت صفات لأشياء جزئية .  
 اما ان كانت بذاتها صوراً مجردة فان العقل يدركها كما هي ، وتكون  
 ماهيته مشبهة لوجودها او هي عين وجودها . وفي الحالين فان العقل  
 بالفعل يكون هو والمقول شيئاً واحداً . ومعنى قولنا في تلك الذات انها  
 عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المقولات صارت صوراً لها على انها صارت  
 هي بعينها تلك الصور . فإذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل  
 ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه <sup>(١)</sup> .

جـ ( فاذا حصلت المقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات  
 العالم ، وعدت من حيث هي مقولات ، في جملة الموجودات . وشأن  
 الموجودات كلها ان 'تعقل' وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك  
 لم يتنع ان تكون المقولات ، من حيث هي مقولات بالفعل وهي عقل  
 بالفعل ، ان 'تعقل' ايضاً ، فيكون الذي 'يعقل' حينئذ ليس هو شيئاً غير  
 الذي هو بالفعل عقل ، ويكون وجوده ، وهو مقول ، هو وجوده في  
 ذاته ، وهو الآن العقل المستفاد . وبعبارة اخرى ان العقل المستفاد هو  
 قدرة العقل ، الذي بالفعل ، على ادراك ذاته انه بالفعل . وهو شبه بالصورة  
 للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد .  
 واذا انتهى العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد فقد انتهى الى ما هو  
 شبه بالتخوم والحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي تنسب الى الهيمولي  
 والمادة . واذا ارتقي منه فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة ،  
 وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال <sup>(٢)</sup> . ففي هذه الرتبة لا يكون بين  
 الانسان وبين العقل الفعال شيء آخر كما يقول الفارابي <sup>(٣)</sup> .

١ - المصدر السابق ص ١٤ - ١٧ .

٢ - المصدر السابق ٢٤ - ٢٥ .

٣ - المدينة الفاضلة ص ١٠٣ .

( د ) و العقل الفعال هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو ، بنوع ما ، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبته الى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات ، التي هي عقل بالقوة ، شيء ما ، منزلته منه منزلة الاشفاق بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال <sup>(١)</sup> .

وهكذا فالعقل الفعال ( ويسميه الفارابي ايضاً الروح الامين وروح القدس ) هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الافلاك . ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المراتب بالقوة مراتب بالفعل . فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الانساني اذا وصل الى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتمل حدساً . وهنا يتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض وتختلط الفلسفة بالتصوف والدين .

وحدة النفس . - وهذه القوى التي للنفس وإن كانت متعددة فانما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فجوهر النفس واحد . والسر في وحدتها ان قوى النفس منسجمة فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً . فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها وبشراف الاعلى منها على الادنى ، وينحصر المرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن وكما في نظام الفيض ايضاً .

وهكذا فالقوة الفاذية ( او النباتية ) هي شبه المادة للقوة الحاسة ، والحاسة صورة في الفاذية . كما ان القوة الحاسة شبه مادة للتخيلية ، والمتخيلية

١ - رسالة في معاني العقل ص ٢٤ - ٢٧ .

صورة للحاسة . وكذلك القوة التخيلية هي مادة للقوة الناطقة ، كما ان الناطقة صورة في التخيلية وليست مادة لقوى اخرى . فهي صورة لكل صورة تقدمتها<sup>(١)</sup> .

ماهية النفس . لئن كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند ارسطو إلا انه لا يقره في ان البدن جزء من تعريف النفس . فالنفس عنده هي معنى زائد على الجسمية . بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة . فهو يذكر في (فصوص الحكم) ان الروح الذي للانسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ، ولا تتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المدوم الذي فات والمتنظر الذي هو آت . فالانسان من جوهرين : احدهما مشكل مصور مكثف مقدّر متحرك ساكن ، متعيز منقسم ، والآخر مبين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوم . وهكذا يلتقي في الانسان العالم الطبيعي والعالم الإلهي ، او - على حد تصوير الفارابي - عالم الخلق وعالم الأمر<sup>(٢)</sup> .

فالنفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق . انها جوهر روحاني بسيط مبين للبدن ، مفارق له . قائم بذاته وليس عرضاً من اعراض الجسم . وللفارابي على ذلك أدلة وبراهين ذكرها في (عيون المسائل) و (فصوص الحكم) وغيرهما من الرسائل الاخرى دون ان يتوسع فيها ، وترك خلفه ابن سينا امر معالجتها بكثير من العمق والدقة واستخلاص ما يمكنه استخلاصه منها . وها هي ذي أهم الأدلة :

الأول ان النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالرياض والسواد . فلو كانت النفس جسماً لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار ، وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات . وهكذا فلو

١ - المدينة الفاضلة ص ٧٤ .

٢ - فصوص الحكم ص ٩ و ١٥ .

حصل معقول في الجسم لكان يحصل له شكل ووضع ومقدار ، فخرج من ان يكون معقولا<sup>(١)</sup> .

وبذلك فإن النفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها ، فالشبه إنما يدرك بالشبه .

الثاني انها تشمر بذاتها بدون آلة ، أي بدون الحاجة الى عضو مادي . فلو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها ، فكانت بينها وبين آلتها آلة ، ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة فذاته لغيره . فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته .

الثالث انها تدرك الاضداد معاً ، بحيث يمنع ان توجد على ذلك الوجه في المادة . فإذا وجد فيها ضد امتنع ان يوجد فيها الضد الآخر في آن واحد ، وأما النفس فإنها تدرك الضدين معاً . فالنفس إذن ليست من جوهر البدن .

الدليل الرابع إقناعي يميز الأدلة السابقة ولكن ليست له في ذاته قوتها ويقينها : وهو أن العقل قد يقوى بمد الشيخوخة وما يصيب البدن من كلال وضعف . والعقل كال النفس كما مرّ معنا ، فلولا انه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه . فكل منها إنما يسير في خط مبان للخط الذي يسير فيه الآخر .

اتصال النفس بالبدن . والنفس متصلة بالبدن اوثق اتصال . فهي صورة للجسد وهو مادة لها . والجسم الانساني اشبه بالمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضو آخر . ويليهِ الدماغ ، فإنه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . والقلب هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبت في سائر الاعضاء ومنه

١ - الفارابي ، رسالة في اثبات الفارقات ، ص ٧ .



تسترفد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في المروق الضواري . وبلي الدماغ في الأهمية الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك أعضاء التوليد (١) .

والأعصاب هي أدوات الحس والحركة ووسائل الاتصال بين أجزاء البدن المختلفة وهي سريعة القبول للجفاف . لذلك كانت تحتاج دائماً إلى رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤاتية للتمدد والتقاصر وتستبقي بها قواها النفسانية . وكل قوة في عضو من شأنها أن تفعل فعلاً جسيماً أو نفسانياً في عضو آخر ، فإنه يلزم ضرورة إما أن يكون ذلك الآخر متصل بالاول كاتصال كثير من الأعصاب بالدماغ أو أن يكون بينها مصل جسيماً كفعل الدماغ في القلب (٢) .

هذا وأول ما يتكوّن من الأعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الأعضاء . وأما أعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة (٣) .

والحواس هي النوافذ التي تطلّ منها النفس على العالم الخارجي . فمن فقد حساً ما فقد علماً ما . فلو الحواس لما حصل الاحساس ، أي لولا البدن لما حصل الإدراك . فلو أن البدن مهياً لقبول النفس لما وجدت النفس . فالنفس إنما تفعل بألة جسدانية والجسد يشكل موضوع النفس ، والموضوع الأول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب والذي يسري في أعصاب الحس . فالقوى النفسانية أذن موطنها الجسد بصورة عامة والأعصاب بصورة خاصة ، وبالتالي فإن البدن ضروري للنفس ضرورة المادة للصورة .

حلوث النفس . — لقد كان الفارابي واضحاً في إنكاره لآراء افلاطون

١ - المدينة الفاضلة ص ٧٤ - ٧٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٧٦ - ٧٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٧٨ .

التي تقول بقدوم النفس وهبوطها من عالم المثل . فالنفس عند الفارابي انما تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها . ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون ولا ان يوجد لبدن واحد نفسان ، بل ان لكل جسم نفساً تختص به . انها صورة الجسد فلا تستقل بالوجود دونه . فكما حصل استعداد في بدن ما فاضت عليه من العقل الفعال نفس لها قوة الادراك هي الانسان على الحقيقة .

فالعقل الفعال اذن هو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتسبأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة في المادة . ولذلك رأينا الفارابي يسمي العقل الفعال ( واهب الصور ) . وسأخذ بهذه التسمية ابن سينا والغزالي ، وعنهما سنتنقل الى اللاتينية وسترجم بالتعبير التالي : ( dator formarum ) الذي ذاع في اوروبا في القرن الثالث عشر .

ولا تحدث النفس في الانسانية دفعة واحدة بل على درجات . فاذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغذائية . ثم يحدث من بعد ذلك القوة التي بها يحسُّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها . ويحدث مع الحواس نزوع الى ما يحس فيقبل عليه ونزوع عما يحس فيبتعد عنه .

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهذه هي القوة المتخيلة .

وأخيراً يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم <sup>(١)</sup> .

وهكذا فاذا كانت قوى النفس لها مراتب ودرجات ، منها الادنى والأوسط والأعلى ، ولا كانت كل درجة مادة للدرجة التي تليها وشرطاً

لها ، كان من الطبيعي ان تحدث المادة قبل الصورة والشرط قبل الشروط ، وبالتالي كان لا بد ان تحدث قوى النفس على الترتيب الذي ذكره الفارابي .  
**خلود النفس .** - لم يتناقض الفارابي في شيء كمتناقضه في مسألة الخلود . وكان سبب تناقضه حرصه الشديد على التوفيق بين افلاطون وأرسطو . فأرسطو يؤكد في كتاب ( النفس ) ان الذي يفسد في النفس انما هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، اما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى . كما يؤكد من ناحية أخرى ان النفس صورة للبدن ، وأن المادة ، اي البدن هي السبب في اختلاف الافراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابي على هذين المبدأين ليصوغ رأيه الجديد . وإذا لم يتحرر من فلسفة ارسطو فقد اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبتاً لخلود النفس او قائلاً بفنائها . فهو تارة يورد ما يؤيد الخلود وتارة يبدو وكأنه ينفيه .

وقد لاحظ ابن طفيل تناقض الفارابي في هذه المسألة فقال ما نصه :  
« وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتابه ( الملة الفاضلة ) <sup>(١)</sup> بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في ( السياسة المدنية ) بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس ( الفاضلة ) الكاملة . ثم وصف في [ شرح ] ( كتاب الاخلاق ) شيئاً من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد يأمن الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيرَ الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل الى العدم . وهذه زلة لا تُقال وعثرة ليس بعدها جبر » <sup>(٢)</sup> .

١ - يعني به كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

٢ - حي بن يقظان لابن طفيل الاندلسي تحقيق د. جميل صليبا وكامل عياد . ص ١٢-١٣

وللتوفيق بين الآراء المتعارضة عند الفارابي في مسألة الخلود ، وهو توفيق قد لا يخلو من الاقتسار والمزالقي ، يمكننا ان نقول ان مصير النفس بعد الموت يتوقف على حظها من الحكمة النظرية والحكمة العملية . فاذا اكتسبت لديها اسباب هاتين الحكمتين كسب لها الخلود . وعلى ذلك يمكن ان نفرق بين ثلاثة انواع من النفوس عند الفارابي :

اولاً - نفوس عرفت السعادة وعملت على بلوغها ، وهي النفوس التي وصلت الى مرتبة العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن ، فأصبح في مقدورها ان تستغني عن المادة واستحال عليها العدم لأجل كمالها . فاذا فارقت اجسادها نعت بالسعادة الدائمة ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها واشتدّ التذادها<sup>(١)</sup> .

ثانياً - نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات . فهي خالدة في الشقاء ، وتشقى كلما انضمت اليها فئة من أبناء جنسها<sup>(٢)</sup> .  
ثالثاً - نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكة وظلت على حالها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي ،<sup>(٣)</sup> .

#### ١٤ - النبوة

ومن ام المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة . فهو اول من ذهب اليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الاسلام من بعده . فلقد كانت قد انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١١٤ - ١١٥ والسياسة المدنية صفحة ٨٢ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ والسياسة المدنية ٨١ - ٨٢ .

٣ - المصدر السابق صفحة ١١٨ والسياسة المدنية صفحة ٨٣ وهذا يذكر بما رأيناه عند الهنود ( انظر اعلاه صفحة ٦٦ ) .

على يد زعيمين من اكبر زعماء الفكر الإلحادي في الإسلام هما ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي ( القرن الثالث للهجرة ) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي ( القرن الثالث للهجرة أيضاً ) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه ( الزمردة ) الذي نسبته الى البراهمة قول هؤلاء : « انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وانه هو الذي يُعرف به الرب ونِعَمُهُ ، ومن اجله صحَّ الامر والنهي والترغيب والترهيب . فاذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقييح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُشينا بما في العقل عنه ، والإرسال ( اي بعثة الرسل ) على هذا الوجه خطأ . وإن كان ( ما يأتي به الرسول ) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقييح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته » (١) .

فالهداية انما هي للعقل وحده ، وما بعثة الانبياء والرسل إلا نافذة كفناء الله إياها . وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس « بالأمر الخارق العادة » ، لأنه لا يتنوع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة افصح من [ بقية ] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من [ سائر افراد ] تلك العدة » (٢) .

ويذهب الرازي الى مثل هذا الرأي ايضاً ، اذا لم نقل الى اكثر منه . فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين . فالعقل عنده هو المرجع في كل شيء : أمور الدين والألوهية وأمور الدنيا والحياة . فان الباريء - كما يقول في مستهل كتابه ( الطب الروحاني ) - « انما اعطانا العقل ... لتتال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلتنا نيله وبلوغه ... بالعقل ادركتنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به

١ - نقلًا عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الاحاد في الاسلام صفحة ٨٠ .

٢ - نقلًا عن المصدر السابق صفحة ٨٧ .

عيشنا ... وبه ادر كنا الامور الفاضلة البعيدة منا ، الحقبة المستورة عنا ...  
وبه وصلنا الى معرفة الباري... واذا كان هذا مقداره وعمله وخطره  
وجلالته ، فحقيق علينا ألا نخطه عن رقبته ، ولا نزله عن درجته ،  
ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه ، ولا - وهو الزمام - مزموماً ،  
ولا - وهو المتبوع - قابلاً ، بل نرجع في الامور اليه ، ونعتبرها به ،  
ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه <sup>(١)</sup> .

فهو بهذا النص - ولا سيما في القسم الأخير منه - يُعرض من طرف  
خفي باللجوء الى اي سلطة خارجة عن نطاق العقل ، كسلطة الدين  
والنبوة مثلاً . ولا يكتفي بهذا التلميح وإنما هو يعمد الى التصريح في  
مناظرة له مع ابي حاتم الرازي . فيؤكد ان الأديان مدعاة للشقاق  
والتنازع والتنافر والحروب والخصومات : « من أين اوجبتم ان الله اختص  
قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم وأحوج  
الناس اليهم ؟ ومن اين أجزتم في حكمة الحكيم ان يختار لهم ذلك ويشلي  
بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك  
الناس ؟ » <sup>(٢)</sup> . ويشير في كتابه ( مخاريق الانبياء ) الى تناقض الأديان  
بعضها مع بعض فكيف يصح الايمان بها : « زعم عيسى انه ابن الله ،  
وزعم موسى انه لا ابن له ، وزعم محمد انه مخلوق كسائر الناس ...  
وزعم محمد ان المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم  
انه قُتل وصلب » <sup>(٣)</sup> فان دل هذا التناقض على شيء فأنما يدل على  
بطلان النبوة ، وإلا نسبنا الى الله التناقض والاضطراب .

امام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بد لأصحاب العقول

١ - رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقل عن المصدر السابق صفحة ٢٠٢ .

٢ - رسائل فلسفية ، نقل عن المصدر السابق صفحة ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٣ - بول كراوس : فصول مستخرجة من كتاب ( اعلام النبوة ) لأبي حاتم الرازي نقل عن  
المصدر السابق صفحة ٢٠٧ .

والفرائح ان يتخذوا موقفاً معيناً . فتجندت الاقلام لصددها والرد عليها ، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل . وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه ، بل فيه تمريض بالنقل ومخالفة صريحة له . وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البمجة التي شنها الرازي وابن الراوندي .

فالنسوة في رأي الفارابي ليست امراً فوق الطبيعة ولا شيئاً خارقاً للعادة ، انها ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الاخرى . والنبي إنما هو انسان بلغت قوته التخيلية غاية الكمال . إذ للتخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة . فهي تحفظ الصور التي ترد الى الحس من العالم الخارجي ، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع . وهي فضلاً عن ذلك تتمتع بقوة هائلة تجعلها على اتصال دائم بالعالم الأعلى ، وهذا ما يفسر الرؤيا الصادقة والنسوة .

فالقوة التخيلية اذا كانت في انسان ما قوة كاملة ، وكانت المحسوسات التي ترد عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستفرقها بأسرها ، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به ايضاً افعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم - اقول اذا كان ذلك كذلك اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور في غاية الجمال والكمال . فتتلقف الحيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التي تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور التخيلية الى الارتسام في الحاسة المشتركة . فإذا حصلت رسوماً في هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء المضيء الواصل للبصر . على ان هذه الصور المرتسمة في الهواء تعود لترسم في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاسة المشتركة ومنها الى القوة التخيلية . ولأن هذه

القوى متصلة كلها بعضها ببعض ، كان ما اعطاء العقل الفعّال من ذلك مرتباً لهذا الانسان الذي اخنصه الله بمخيلة كاملة ، ففاضت عليه من العقل الفعّال صور في نهاية الكمال والجمال . ويقول الذي يحظى بهذه الصور ان الله عظمة جليلة ، ويرى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً .

ولا تقتصر مقدرة القوة المتخيلة على هذا ، بل في استطاعتها فوق ذلك — اذا بلغت نهاية الكمال — ان يتلقى صاحبها في يقظته من العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها من المحسوسات ، ويتلقى محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة في العالم الأعلى وبراهم معانيها فيكون له بما تلقاه من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية وانذار بما سيكون وإخبار بما هو كائن من الجزئيات . فهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة<sup>(١)</sup> .

وأما المعجزات التي تظهر على يد النبي دليلاً على صدقه وصحة رسالته فإن لها عند الفارابي ايضاً تفسيرها العقلي ، وذلك متى عرفنا — كما يقول في ( فصوص الحكم ) — ان النبوة مختصة بقوى قدسية يدعّن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يدعّن لروح احداً عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبيلة والعادة ، ولا يمنحها شيء من الاطلاع على ما في اللوح المحفوظ . هذا بالإجمال تفسير الفارابي للنبوة . فالنبي إذن هو انسان مُنح مخيلة عظيمة يمكنه بها الوقوف على الإلهامات الساوية في مختلف الظروف والاوقات ، أي سواء في اليقظة او المنام . فإن الانسان إنما يوحى اليه اذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة . فإن العقل المتفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال . فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المتفعل القوة التي بها يمكن ان يوقّف على تحديد الاشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة .



فهذه الإفاضة من العقل الفعال الى العقل المتفعل بثوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة هو الوحي . فيكون بما يفيض منه الى عقله المتفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعللاً على التام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون وغبراً بما هو كائن الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل المراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة <sup>(١)</sup> .

فلا فرق إذن بين النبي والفيلسوف من حيث مصدر المعرفة ، فكلاهما يتلقى بضاعته من العقل الفعال . إنما ينحصر الفرق بينهما ان الفيلسوف يتلقاها حقائق عارية مجردة مما تضيفه عليها تخيلة النبي لأنه هو وقيله وخاصة اتباعه لا يحتاجون الى افعال الخيلة ، وأما النبي فإنه لما كان مكلفاً بمخاطبة الجمهور - والجمهور تستهويه الاستعارات والتشبيهات والصور المادية المحسوسة - فإنه يتلقاها متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها ، فتبدو له مع مماثلتها الحسية كما تبدو ماثلة في عالم الاجسام .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان الفارابي في تصويره للنبوّة على هذا الوجه وتفسيرها تفسيراً نفسياً وعقلياً كما رأينا ، يحملها أعلا من الفلسفة ، كما يحمل النبي هو الانسان الذي بلغ اكمل مراتب الانسانية والسعادة . يضاف الى ذلك ان الفارابي يشترط في النبي ، فضلاً عن كمال القوة المتخيلة ، كمال القوة العاقلة ، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل المستفاد الذي به إنما يتصل بالعقل الفعال .

وهكذا يكون الفارابي قد وفق بين الدين والفلسفة في قضية من أهم قضايا الاسلام وأكثرها حساسية . وإذا كان في هذا التوفيق ما يحيا في الدين او الفلسفة فحسبه انه اعطى الوحي والإلهام دعامة فلسفية راسخة وأثبت لمنكرها انها لا يخالفان مبادئ العقل . ولا يضير الفارابي بعد ذلك في قليل او كثير ان يقصر بعض التقصير في حق احد طرفي النزاع في سبيل الطرف الآخر . فالتوفيق بينها توفيقاً كاملاً امر متعذر ومن شأنه

- لو تم - ان يخرج احد الطرفين عن طبيعته إخراجاً تاماً ، فلا يبقى الدين ديناً ولا تبقى الفلسفة فلسفة . فالتوفيق - كما قلنا وكما سنقول دائماً - إنما هو عملية نسوية ، والنسوية لا بدّ فيها من التضحية ببعض الجوانب في سبيل بعض الجوانب الأخرى .

#### ٩ - التصوف العقلي

التصوّف على نوعين : تصوّف روحي وتصوّف عقلي .  
فالتصوّف الروحي يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب من الحرمان والتعذيب تنتهي بها الى احوال ومواجيد لا يمكن العبارة عنها بالألفاظ . ويكاد اقطاب الصوفية يتفقون على ان غاية التصوّف الروحي إنما هي الفناء عن انفسهم والبقاء في الله والاتحاد العبد بالمعبود والرب بالمربوب .

ويلاحظ في هذا النوع من التصوف ان العقل والتأمل والتفكير المجرد أمور لا دخل لها في تحقيق هذه الغاية ، او على الأقل انها تأتي في المرتبة الثانية والأخيرة ، بمعنى انه من الممكن للانسان ان يكون من كبار رجال التصوف دون ان يتم بتنمية الجانب العقلي فيه ، بل ان بعضهم يندد بالعقل ويراه عائقاً عن التصوف الصحيح .

وليس كذلك التصوف العقلي . فاذا كان التقشف والحرمان وتعذيب البدن هي أدوات التصوف الروحي ، فان أدوات التصوف العقلي هي - بحكم التعريف - التأمل والتفكير والنظر العقلي المجرد . فبالعلم - وبالملم وحده - يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المقولات ، عقلاً بالفعل ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال ، فيتحرر من المادة وتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والالهام . اما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمر ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة ، فالمعول فيها إنما هو النظر لا العمل . والفارابي هو - بحكم تنشئته العقلية والفلسفية - إلى التصوف العقلي

أميل . فهو فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، وصاحب مذهب مثالي يرى العقل في كل مكان . فاه عقل ، والعالم محكوم بنظام العقل ، وكل شيء هو امتداد لهذا العقل ومظهر من مظاهره . ولا يرتقي الانسان إلى الله ولا ينال السعادة الا بأب يحيا حياة العقل والفكر ويميش بالتأمل والنظر .

ومع ان الفارابي كان زاهداً متقشفاً في حياته العملية ، الا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف وانما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها . فمبازل الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها ان تقف حجرة عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها ، ولذلك لم يقبل من صلات الأمير المحدثي سيف الدولة - على وفرتها - الا أربعة دراهم كل يوم ، اقتصر عليها راضياً لئتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والمقول المفارقة والارواح القدسية . هنالك تقيض عليه الاشراقات الإلهية والفيوضات الربانية ويشتمل حدساً : لقد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه دون أن يتعد به أو يفنى فيه . فالفارابي لا يؤمن بإمكان الاتحاد بين العقل الانساني والعقل الفعال ، وذلك لان العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته غتلفاً عن العقل الفعال . وكل ما في الأمر انه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية ، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لاشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة . وتلك هي السعادة العظمى لكل عاقل .

هذا هو تصوف الفارابي ، تصوف التأمل والتفكير والنظر . انه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي . فالألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته منبثة في جميع كتاباته . وانك لتشعر وأنت تقرأه ان التصوف ليس مجرد نظرية عقلية اعتنقها وانما هو حال نفسية عاشها . فهو نتيجة

منطقية لفلسفته الفيزيائية والميتافيزيقية والنفسية والاخلاقية ، وجزء متمم لها ، بحيث لا ينفصل عنها الا بعملية بتر قسرية تفقدها روحها وميزتها التي بها تمتاز . انه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستقفاً ويتنهأ لتلقي الوحي والالهام . انه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة ، فالبقاء عليه اذن حاجة باطنية وضرورة من ضرورات المذهب ومتطلباته .

وفي هذه النظرية الصوفية يظهر تأثر الفارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . كما تتجسد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به . فهي « في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الاسمي الارسطية ونظرية الجذب الافلوطينية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم اخرج منه نظرية اسلامية قدر لها ان تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاؤوا بعده <sup>(١)</sup> » . فقد نفذت هذه النظرية الى اعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين <sup>(٢)</sup> واليهود <sup>(٣)</sup> . بل لقد امتد تأثيرها الى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث <sup>(٤)</sup> .

## ١٠ — الاخلاق

اكثر الفارابي من التأليف في موضوع الاخلاق ، لكن لم يصلنا من ذلك سوى عدد قليل جداً هو دون المفقود كما وكيفاً . ولا يسع دارس الاخلاق عنده إلا ان يكتفي بهذا القليل ريثما يمكن يوماً ما اكتشاف عدد اكبر من كتبه وتصانيفه الاخلاقية التي يعاوها الغبار في اقبية دور الكتب العالمية وظلماتها .

١ — الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، صفحة ٤٧ .

٢ — مثل البير الكبير وقوما الاكوييني تلميذه .

٣ — مثل موسى بن ميمون شيخ فلاسفة اليهود واستاذهم الاكبر .

٤ — مثل سبينوزا وليننتز : انظر كتاب مدكور السابق من صفحة ٧٤ — ٧٨ لبيان مدى تأثيرها في هؤلاء الفلاسفة جميعاً .

يرى الفارابي ان الغاية الاولى من الاخلاق انما هي تحصيل السعادة . بل لقد وضع في ذلك كتاباً سماه (تحصيل السعادة) عالج فيه الاشياء الانسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي اهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى . وقد حصر هذه الاشياء في اربعة اجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية .

فأما الفضائل النظرية فهي العلوم التي يكون الغرض الاقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق اقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات . وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ اول امره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم<sup>(١)</sup> .

والفضائل الفكرية هي القوة التي يتمكن بها الانسان من استنباط ما هو الانفع في غاية ما فاضلة لطائفة من اهل المدينة او لأهل منزل ، والقدرة على سنّ القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها . فهي « أشبه ان تكون قدرة على وضع النواميس »<sup>(٢)</sup> .

والفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الانسان فعل الخير ، ولا يمكن للانسان ان يوفي افعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجيها . وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها اشد رئاسة وأعظم قوة<sup>(٣)</sup> . وأما الفضائل ( او الصناعات ) العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعويد عليها وذلك بطريقتين :

١ - انظر تحصيل السعادة ( طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ ) صفحة ٢ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٢٣ .

٣ - انظر المصدر السابق صفحة ٢٤ - ٢٥ .

احدهما بالأقاويل الاتقاعية والأقاويل الانفعالية وسائر الاقاويل التي  
تكتن في النفس هذه الافعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض  
عزائم نحو افعالها طوعاً .

والطريق الآخر هو الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المتعاصين من  
اهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء انفسهم ولا  
بالأقاويل ، وكذلك مع من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي  
تعالماها<sup>(١)</sup> .

وهذه الفضائل جميعاً انما سبيلها ان تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم  
ذوو الفطر الفاتقة والطباع العظيمة . وتحصيلها يكون بطريقتين اولين :  
بالتعليم وهو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ؛  
وبالتأديب وهو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .  
والتعليم يكون بالقول فقط ، واما التأديب فيكون بالقول والعمل معاً<sup>(٢)</sup> .

وللفارابي كتاب آخر في الاطلاق يسمى ( التنبيه على سبيل السعادة )  
يؤكد فيه ايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشاقها الانسان  
ويسمى الى الحصول عليها . فهي من بين الخيرات اعظمها خيراً ومن بين  
المؤثرات اكمل كل غاية يسمى الانسان نحوها<sup>(٣)</sup> . فهي تؤثّر لأجل  
ذاتها ولا تُطلب لغيرها .

ويعرف الفارابي السعادة في كتابه ( آراء اهل المدينة الفاضلة )  
تصريحاً ميتافيزيقياً صوفياً جميلاً يتسق ومذهبه العام . فالسعادة عنده  
« هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا يحتاج  
في قوامها الى مادة ، وذلك ان تصير في جملة الأشياء البريئة عن  
الاجسام وفي جملة الجواهر المصارقة للمواد ، وان تبقى على تلك

١ - انظر المصدر السابق صفحة ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٢٩ .

٣ - التنبيه على سبيل السعادة ( طبعة حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦ ) صفحة ٢

الحال دائماً ابداً... والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلاً ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر ، وليس ورعاً شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها»<sup>(١)</sup>

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة ، والإرادة تكمل ما أعد له الانسان بالطبيعة ، وهي شرط اساسي لاتصاف العمل بأنه خقيقي ، وبالتالي هي شرط لتحقيق السعادة . فالسعادة انما تكون للانسان بالافعال التي يفعلها طوعاً وعن اختيار<sup>(٢)</sup>

فالانسان حر فيما يفعل ، لأن له بالقوة خصالاً يتمكن من تمتيتها فتصبح له ملكة . والملكة هي ما لا يزول بسهولة . ويؤكد الفارابي ان الاخلاق الحمودة والاخلاق المذمومة تُكتسب بالدربة والممارسة ، فاذا لم تكن للانسان اخلاق حمودة فبوسعه ان يحصل عليها بالتمود على العمل الواحد مرات متعددة وفي اوقات متقاربة لمدة طويلة<sup>(٣)</sup>

وشرط العمل الحمود الفاضل هو الاعتدال والتوسط في الأمور ؛ فكما ان الطعام والشراب اذا افراط او فرط فيها الانسان اورثاه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل ، اذا أفرط او فرط فيه صاحبه اخرجته عن حد الفضيلة . فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها ، بلا افراط ولا تقريط . فالاخلاق انما صلاحها بالاعتدال ، وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط ، وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية . ولذلك فان معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به<sup>(٤)</sup>

١ - المدينة الفاضلة صفحة ٨٥ - ٨٦

٢ - التنبيه على سبيل السعادة صفحة ٢

٣ - المصدر السابق صفحة ٨

٤ - انظر المصدر السابق صفحة ١٠

وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة النخ. فالشجاعة كما يقول «خلق جميل» وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها ، والزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان يكسب الجبن ، وكلاما خلق قبيح ...

«والسخاء يحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه ، والزيادة في الحفظ والنقصان في الانفاق يكسب التقدير ، وهو قبيح ، والزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير» (١)

وهكذا اكثر الفضائل ، اذ هناك من الفضائل العقلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة .

وعندما يمرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم ، يفرق بين اللذائذ . فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ومنها ما هي عقلية فكرية ، والأولى هي أقرب الى الحيوان ، ولذلك فهي سريعة الزوال . واما الثانية فهي طويلة الأمد ، وهي أشرف وأعتق ، إذ تتحقق فيها الذات العاملة للانسان ، ولذلك ينصح الفارابي بالابتعاد عن اللذائذ العاجلة التي لا تدوم والتي يتبهما أذى في اكثر الأحيان ، ويدعو الى الأخذ باللذائذ الآجلة التي هي اكثر دواماً وان لحق صاحبها ضرر عاجل . والقوة التي تساعد على معرفة الذات والتمييز بينها هي المنطق ، فبالمنطق انما نعرف ماهية الحق والباطل ، فلا نخلط بينها ، وبالمنطق انما نميز الخطأ الذي يُظن به انه صواب ، والصواب الذي يُظن به انه خطأ . ولذلك فان أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق التي انما سميت كذلك لأنها تفيد المنطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضاً (٢)

هذه هي أم آراء الفارابي في الاخلاق ، وهي كما ترى نتيجة منطقية

١ - المصدر السابق صفحة ١١

٢ - انظر المصدر السابق صفحة ٢٣



تأزم عن فلسفته النظرية ، تذكرها نفس متأججة ، ويرفدها اتجاه صوفي واضح ، ويفضها أمل كبير بالإنسان و ارادة الانسان . وهي كما نرى وثيقة الصلة بمذهب أفلاطون وأرسطو وأبيقورس وزينون الرواقي وأفلوطين ومأثورات عربية وإنسانية لها جذور بعيدة في التاريخ . ويبقى للفارابي بعد ذلك فضل الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء وإشاعة الوحدة والنظام فيها .

## ١١ - السياسة

لفلسفة الفارابي طابع سياسي واضح ينفرد به دون غيره من سائر فلاسفة الاسلام ، بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة ان لم تُدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة . فالسياسة هي اهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تلتهم اليها اجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الاخرى اصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما اصبحت فلسفته فلسفة سياسية . وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمصاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحدة ونفس المقدار ايضاً . ففي كلا الحالتين يفادر الفارابي عالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الافكار والمجردات لا تمت الى عالمنا إلا بصلات واهنة ، وفي بعض الاحيان لا تمت اليه بأي صلة ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل . فمدينته الفاضلة مدينة غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول المفارقة ، وحيثزها عالم المثل . واذا وجدنا فيها احياناً وصفاً للواقع فإما ان يكون هذا الوصف منطلقاً لما بعده وتمهيداً محسوساً للخوض في المجرّد العقول إذ لا يجوز ابدأ البدء بالمجرد القاحل ، بل لا بدّ من التمهيد له بالمادي المحسوس ، كما سنرى عند كلامه على ضرورة الاجتماع والمجتمعات قبل الكلام على المجتمع الفاضل - واما ان يكون ذلك على سبيل التقريرع بالواقع ودعوة

الى الخلاص منه والفرار الى عالم افضل كما سئى عند كلامه على مضادات المدينة الفاضلة . انه واقع مرذول خسيس منعط يحب القضاء عليه والإبقاء على افراد قلائل منه فقط وصلوا الى مرحلة العقل المستفاد ، وبذلك يتسنى لهذا الواقع ان يسمو الى عالم العقول المفارقة ويلحق بقافة المجرمات .

ضرورة الاجتماع . - والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من امورها ولا تنال الافضل من احوالها إلا بالاجتماع والتعاون . فكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ افضل كماله الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل انسان هو من الآخرين بهذه الحال . فلذلك لا ينال الانسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون ليقوم كل انسان لكل انسان آخر ببعض ما يحتاج اليه في قوامه وأسباب وجوده ، فيجتمع مما يقوم به سائر افراد الجماعة جميع ما يحتاج اليه كل فرد في قوامه وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا اضطر الناس الى الاجتماع والتعاون فمعصلوا في المعمورة من الارض وحدثت الاجتماعات الانسانية <sup>(١)</sup> . فالاجتماع عند الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون . ولذلك لا يستثني الفارابي احداً من الحاجة القطرية الى الاجتماع ما دام « كل واحد من كل واحد بهذه الحال » .

والتعاون الارادي - لا الفريزي - هو اساس هذا الاجتماع . فهو عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الاعضاء وتعاون البشر ، فيقول : « غير ان اعضاء البدن الطبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون

١ - انظر السياسة المدنية صفحة ٦٩ والمدنية الفاضلة صفحة ٩٦ .

بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية<sup>(١)</sup> . فالتعاون الحقيقي عند القارابي لا يصدر عن عوامل طبيعية فطرية وانما يصدر عن هيات وملكات ارادية .

والاجتماعات منها الكاملة ومنها غير الكاملة .

والاجتماعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالاجتماعات العظمى هي اجتماع الناس كلهم في المعمورة في جماعة واحدة ودولة واحدة ومنظمة واحدة . والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة . والصغرى هي اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

والاجتماعات غير الكاملة هي اجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم اجتماع اهل السكة وأخيراً اجتماع اهل المنزل<sup>(٢)</sup> .

اختلاف الامم وأسبابه . - <sup>(٣)</sup> والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أما ، والأمة تتميز عن الأمة بشئين طبيعيين : بالخلق بالخلق الطبيعية ، والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، اي اللغة التي تكون عليها العبارة . وهذا الاختلاف له اسباب طبيعية :

احدها اختلاف اجزاء الاجسام السابوية التي تسامت الأمم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الأكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد .

وينتج عن هذا كله اختلاف اجزاء الارض التي هي مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع بادية ذي بدء اختلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة منها .

١ - المدينة الفاضلة صفحة ٩٨ .

٢ - المدينة الفاضلة صفحة ٩٦ .

٣ - السياسة المدنية صفحة ٧٠ - ٧١ .

ويتبع اختلاف اجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض . فان كل بخار حادث من أرض يكون مشاكلاً لتلك الأرض بجانب تركيبها يحمل خصائصها .

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبل ان المياه في كل بلد انما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد ، كما ان هواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض . ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم .

ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلقون الماضين .

ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشم الطبيعية . ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشمهم .

وهذا كل ما يمكن للأجسام الساوية العليا ان تبلغه في تكيل الأمم . فما يبقى بعد ذلك من الكالات الآخر فليس من شأن الأجسام الساوية العليا بل من شأن اقربها الى عالمنا وهو العقل الفعال . وليس من بين الموجودات نوع يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكالات سوى الانسان .

المدينة الفاضلة . - (١) لما كانت الغاية القصوى للانسان هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، وهي المدينة الفاضلة . كما ان الاجتماع الذي يتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها

على تتم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وله اعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، وأعضاء آخر أقل منها فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تؤمن أصلاً . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس وآخرون أقل منه لكل واحد منهم هيئة وملكة يفعل بها فعلاً ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء آخرون أقل منهم فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي أجزاء المدينة الى آخرين يخدمون ولا يُخدمون ، فيكونون في أدنى المراتب . والفرق بين اعضاء البدن وأعضاء المدينة هو - كما قدمنا - ان تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . على أن أعضاء المدينة مفلطرون بالطبع بفطر متفاضلة وملكات ارادية تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها . وهكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية <sup>(١)</sup> .

وكذلك تشبه المدينة الفاضلة الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب ، فان البرية من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حنو السبب الاول وتؤممه وتقتفيه ، ويفصل ذلك كل موجود بحسب قوته ، وهكذا . فمراتب المدينة الفاضلة تصبح - كما يقول الفارابي في ( السياسة المدنية <sup>(٢)</sup> ) - شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدئ من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والاسطقسات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، كما ان مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٠ - ١٠١

٢ - صفحة ٨٤

سائر الموجودات ، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً ، فيكون كل واحد منها رئيساً ومرئوساً الى ان تنهي الموجودات الممكنة التي لارثاسة لها أصلاً ، بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها ، وهي المادة الأولى والاسطقسات .

وهكذا فنسبة الرئيس الى المدينة كنسبة السبب الاول الى الموجودات ، ونسبة القلب الى أعضاء البدن ، ونسبة القوة الناطقة الى قوى النفس الأخرى .

رئيس المدينة الفاضلة . - ولما كان الرئيس له كل هذا الخطر لم يصح ان يكون اي انسان اتفق ، بل لا بد ان تجتمع فيه خصال مميّنة ويتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير ، فليست وظيفته سياسية فقط وإنما هي أيضاً وظيفة تربوية اخلاقية ، ودينية صوفية ، ومثالية فلسفية ، فانه زعيم ومعلم ونبي وفيلسوف ومثال يحتذى ، وسعادة الافراد انما تكون في التشبه به .

والرئيس قد يكون رئيساً اولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه انسان ويرأس هو انساناً آخر ، وأما الرئيس الاول فهو الذي لا يحتاج ان يرأسه انسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة ادراك شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الارشاد للآخرين وتوجيههم وتسيديدهم نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعال<sup>(١)</sup> .

هذا الانسان هو الملك في الحقيقة وهو النبي ايضاً ، وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة . انه نبي وفيلسوف في وقت واحد . فبحكم اتصاله بالعقل الفعال بعد استكمال عقله المنفصل بالمعقولات كلها ووصوله الى مرتبة العقل

الاستفاد ، أصبح حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً على ما مرّ معنا في صفة النبي والفيلسوف . فهذا الانسان هو في أكل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ، فهذا اول شرائط الرئيس . فهو الرئيس الاول الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام . ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطِرَ عليها . فالرئيس الاول ينبغي ان يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الاتني عشرة التالية :

أحدها ان يكون تام الأعضاء قويّها تؤاقيه على الأعمال التي شأنها ان تكون بها ؛

أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛

أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ؛  
أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ؛

أن يكون حسن العبارة يؤاقيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة ؛  
أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، متقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ؛

أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛

أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ؛  
أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ؛

أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ؛  
أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً لل جور والظلم وأهلها ، عدلاً غير صعب القياد ، ولا جوحاً ولا لجوحاً اذا دُعي الى الصل ،

بل صعب القياد اذا 'دعي الى الجور والفسح ، يؤتي النصف من أهله ومن غيره ويبحث عليها ؛

أن يكون قوي المزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً عليه مقدماً غير خائف ولا ضعيف النفس<sup>(١)</sup> .

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضيفها افلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحققاً بجميع الفضائل<sup>(٢)</sup> ، كما ان وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، وبما يُشير الى تأثره بالشيعة ، « فالشروط والحدود والصفات التي يجب ان يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بيمينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام »<sup>(٣)</sup> .

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر . ولذلك لا يوجد من 'فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس . فإن وجد مثل هذا الانسان كان هو الرئيس الفاضل . فإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الاول وأمثاله وعهد بالرياسة الى الرئيس الثاني الذي يخلف الاول . وهو من اجتمعت فيه ست شرائط : أحدها أن يكون حكيماً ؛

والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتامها ؛

والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الاولين ؛

والرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف من الامور والحوادث الطارئة ، ويكون متحريراً فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٥ - ١٠٦

٢ - انظر اعلاه صفحة ١١٩

٣ - الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة صفحة ٥١٢



والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين وإلى ما استنبط بعمد مما احتُذِي فيه حذوم ؛

والسادس ان يكون له جودة ثابت ببدنه في مباشرة اعمال الحرب<sup>(١)</sup>.  
واذا كان الفارابي مقلداً فيما اوجب على الرئيس الاول من صفات وخصال ، فيمكن ان يقال انه كان مبتكراً فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين . ويتجلى هذا الابتكار ايضاً في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود انسان تتوفر فيه هذه الشرائط الستة إذ يقول : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسيين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه [ الخصال ] في جماعة وكانت الحكمة في واحد و [ الشرط ] الثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل . فتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم ثلثت المدينة بعد مدة ان تهلك<sup>(٢)</sup> » .

فالحكمة شرط اساسي لكمال الرياسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان عدد الاعضاء الذين يعملون معه . فاذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستحالت المدينة الفاضلة الى مضاداتها .

---

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ . يجب ان نلاحظ منذ الآن - نحرزاً من كل تبعة قد تقع علينا - ان تفرقة الفارابي بين خصال الرئيس الاول وشرائط الرئيس الثاني ليست في مثل هذا الوضوح بل فيها تشويش كثير حاولنا هنا التخفيف منه بقدر الامكان ، مما قد يعرضنا لبعض الخطأ في الاستنتاج .

٢ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ - ١٠٨ .

ولعلنا نلاحظ هنا ان هناك فروقاً كثيرة بين ( جمهورية ) افلاطون ومدينة ( الفارابي). ( فجمهورية ) افلاطون رئيسها فيلسوف وأما ( مدينة ) الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعّال . ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة . ومن اوجه الخلاف بين افلاطون والفارابي في هذه المسألة ايضاً ان افلاطون يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد وأما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي لأنه يتعارض مع تعاليم الاسلام . ثم ان الرئيس واحد عند افلاطون ، وأما الفارابي فيقول بمجلس رئاسة عند تعذر وجود الرئيس الواحد . وفضلاً عن ذلك ان توزيع افلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على اساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على اساس مراتب اعضاء البدن بالنسبة الى القلب ، وعلى اساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وأخيراً ان ( جمهورية ) افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة . وأما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً اكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك يكون عدم الانصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية افلاطون . انها متأثرة بها بدون شك ولكنها ليست اياها . فلكل منها شخصيته المستقلة وذاته الخاصة .

**المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة .** - ثم يذكر الفارابي الأشياء المشتركة التي ينبغي ان يحيط بها جميع اهل المدينة الفاضلة . فإذا هي نظرياته الفلسفية التي وردت في كتابه ( آراء اهل المدينة الفاضلة ) بمخاضها تقريباً وهي معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة وقفل كل واحد منها ، ثم الجواهر الساوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الاجسام

الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد ومعرفة ان ما يجري فيها إنما يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل ، ثم معرفة كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعّال ، ثم معرفة الرئيس الاول والرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه وكيف يكون الوحي ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير اليها انفسهم والمدن المضادة لها وما تقول اليه انفسهم بعد الموت الخ .

وحكاه المدينة الفاضلة يعرفون كل ذلك ببراهين وبصائر نفوسهم . ومن يليهم يعرفونها على ما هي موجودة ببصائر الحكاه اتباعاً لهم وتصديقاً<sup>(١)</sup> . ولما كان اكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم هذه الأمور وتصورها ، فينبغي ان تخيل اليهم بأشياء تحاكيها<sup>(٢)</sup> لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي عليه . فعاني هذه الموجودات وذواتها واحدة لا تتبدل . وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك في المبصرات : فإن خيال الانسان المرئي في الماء اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئي في الماء . ولذلك امكن ان تحاكي هذه الاشياء لكل طائفة ولكل امة بغير الأمور التي تحاكي بها للطائفة الاخرى او للأمة الاخرى . فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء التمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة<sup>(٣)</sup> .

والناس متفاوتون في إدراك هذه الاشياء . فبعضهم يعرفونها بمثلات قريبة منها ، وبعضهم بمثلات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثلات أبعد في تلك وبعضهم بمثلات بعيدة جداً . وربما اختلفت هذه المثلات من امة الى اخرى . فلذلك يمكن ان يكون هناك امة فاضلة ومدن فاضلة تختلف

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٢١ - ١٢٢ .

٢ - السياسة المدنية صفحة ٨٥ .

٣ - المصدر السابق صفحة ٨٥ - ٨٦ .

ملهم . ولا حرج عليهم في ذلك ، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة ومقاصد واحدة بأعيانها<sup>(١)</sup> . ولكن اكثر الناس يؤمنونها متخيّلة لا متصورة<sup>(٢)</sup> .

**مضادات المدينة الفاضلة .** — قلنا ان الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يسميها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة . وهذه المضادات خمس هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ، والنوابت .

**أولاً — المدينة الجاهلة .** — وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وإنما عرفوا بهارج مظنونة في الظاهر انها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب الخ . وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة . فمنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح . ومنها المدينة البدالة ، ويرى أهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون ان ينتفعوا بها في شيء ، فاليسار هو الغاية في الحياة . ومن المدن الجاهلة ايضاً مدينة الحسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وإيثار الهزل واللعب . ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون الى الذكر والمجد والشهرة والفضامة والنباه ، قولاً وعملاً . ومنها مدينة التغلب ، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ، ويكون كدّهم اللذة التي تتألم من الغلبة فقط . ومنها اخيراً المدينة الجماعية ، وهي التي قصد أهلها ان يكونوا احراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم<sup>(٣)</sup> .

١ — المدينة الفاضلة ١٢٢ — ١٢٣ .

٢ — السيادة المدنية صفحة ٨٦ .

٣ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٩ — ١١٠ .

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله . واما أهلها فتبقى انفسهم غير مستكلمة وتظل محتاجة الى المادة ضرورةً ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأول اصلاً . فاذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها<sup>(١)</sup>

ثانياً - المدينة الفاسقة . - آراؤها هي آراء اهل المدينة الفاضلة ، لكن افعال اهلها كأفعال أهل المدن الجاهلة<sup>(٢)</sup> . ولذلك فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة تخلص انفسهم من المادة ، لكن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة تنضم الى الهيئات الاولى فتكدرها وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم . وهذا الأذى لا تشعر به النفوس في الحياة الدنيا لتشاغل الجزء الباطن ههنا بما تورده الحواس عليه ، حتى اذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالكرب والغم ، فبقي الدهر كله خالداً في أذى عظيم<sup>(٣)</sup> .

ثالثاً - المدينة المبدلة . - كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها . غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها الى أفعال فاسدة<sup>(٤)</sup> . ولذلك يهلكون وينحلون مثل اهل المدينة الجاهلة . اما ذلك الذي بدل عليهم الامر وعدل بهم عن سبيل الحق ان كان من اهل المدن الفاسقة ، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم<sup>(٥)</sup> .

رابعاً - المدينة الضالة . - كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك ، واعتقدت في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال

١ - المصدر السابق صفحة ١١٨ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١١٨ .

٣ - المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ .

٤ - المصدر السابق صفحة ١١١ .

٥ - المصدر السابق صفحة ١٢٠ .

آراء فاسدة . ويكون رئيسها الاول من أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويستعمل في ذلك التعميه والحداع والغرور<sup>(١)</sup> . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحاون على مثال ما يصير اليه حال اهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم<sup>(٢)</sup> .

خامساً - النواكب . - ويسميه ( النواكب ) في كتابه ( آراء اهل المدينة الفاضلة ) دون أن يتكلم عليهم ، أما في كتابه ( السياسة المدنية ) فيسميه ( النواكب في المدينة الفاضلة ) .

فان النواكب في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النبات فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الفرس . وهم على اشكال متنوعة وصور متباينة .

فمنهم البهيميون من الناس . فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية امثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة ، ومنهم من يرعى النبات البري . ومنهم من يفتقرس كما تفتقرس السباع ، وهؤلاء يوجدون في اطراف المساكن المعمورة ، إما في اقاصي الشمال وإما في اقاصي الجنوب .

ولما كانوا كالبهائم فيجب ان تعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم انسياً وينتفع به في شيء من اعمال المدن ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به او كان ضاراً 'عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي ان يعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن يهيمياً .

١ - المصدر السابق صفحة ١١١

٢ - المصدر السابق صفحة ١٢٠

خاتمة . - هذا هو الفارابي فيلسوف نسيج وحده ، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم ، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء . فالفارابي ليس هو افلاطون وأرسطو ولا افلوطين ، انه الفارابي والفارابي فقط . انه كل هؤلاء وأكثر من هؤلاء وليس واحداً منهم على حدته . لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد . لقد كانوا ادوات مسخرة بين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي ادوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل إنتاج مرموق . هكذا كان حكم العصر ومنطق العصر . فلا يكون الانسان مثقفاً آنذاك ، ولا يُحسب في الطليعة والرعي الاول إلا بقدر ما ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مع اليونان ، كما ان انسان اليوم لا يكون مثقفاً ولا يُحسب في الطليعة والرعي الاول إلا بقدر ما ينهل من الحضارة الغربية والعلم الغربي ويتغذى بها ويتفاعل معها . وهذا ما يفسر لنا سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي وعطائه ، كما يفسر لنا ايضاً سيطرة الحضارة الغربية والعلم الغربي على كل من يتصدى للتفكير في هذا العصر وكل من يتنهد للعطاء . هذه ضرورة حضارية تنطبق على العرب المسلمين بقدر ما تنطبق على اللاتين المسيحيين في القرون الوسطى سواء بسواء . فلم يكن في القرون الوسطى عطاء إلا ضمن التفكير اليوناني ولم تكن إصالة إلا في إطار الفلسفة اليونانية لكن ذلك لا يمنع من قيام معارضة قوية بين المسلمين لانماط التفكير اليوناني ، ولكن هذه المعارضة هي نفسها ايضاً كانت تستخدم ادوات اليونان لضرب النتائج التي وصل اليها اليونان واستخلاص نتائج اخرى مغايرة لها . فاليونان كانوا سلاحاً ذا حدين يستعمله كل فريق في مقارعة الخصوم ومبارزتهم وصيالحهم ، حتى لقد حورب اليونان بأسلحة اليونان . وويل لمن كان لا يقارع باليونان ولا يصول باليونان . لقد كان سخرية العصر ومعرفة الدهر واضحوكة الجليل والزمان !

( ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م )

## حياته

لقد خبا بريق الفارابي وذهب نوره على يد مرید من اعظم مریدیة هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس . ولعل هذا اللقب بسبب الوزارة التي شغلها او لعله بسبب رئاسته على الاطباء . ولد بأفشنه من قرى بخاري . وكان ابوه من بلدة بلخ . نشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، إذ كان ابوه والياً على سامان . وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتتقيف وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمونه معارف اهل زمانه . فحصلها في وقت مبكر ، على ما يقول هو . فقد تحدث عن نفسه حديثاً اقرب الى الحیال نقله تلميذه ابو عبيد الله الواحد الجوزجاني . إذ يزعم انه أتم دراسة الأدب واللغة وتعلم القرآن وهو في سن العاشرة . ودرس الفقه وقرأ المنطق والمهندسة وانتقل الى المحسبي واشتغل بالعلم الطبيعي والإلهي وكذلك مارس صناعة الطب وذاع له صيت واسع فيه حتى لقد بدأ فضلاء الأطباء يقرأونه عليه ، كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، على ما يقول .

واستهوته دراسة الفلسفة فانصرف اليها سنتين كاملتين باحثاً مستقصياً ، وكان كلما حز به أمر أو استعصى عليه مشكل ، يدخل المسجد ويبتهل



الى الله ان يهديه وينير له الطريق، فيستجيب الله له ويكشف ما به من ضرر. وكان يقضي الليالي الطوال ساهراً ، فكان اذا غلبه النعاس أبعدته عنه بكأس من الشراب . فاذا استسلم للنوم تكشفت له حلول ما اعتاص عليه من مشاكل ومعضلات أجهده في عالم اليقظة، وانفتحت عليه مغاليقها. وقرأ كتاب ( ما بعد الطبيعة ) لأرسطو فما كان يفهم ما فيه والتبس عليه غرض واضعه ؛ حتى أعاد قراءته اربعين مرة وصار له محفوظاً ، وهو مع ذلك لا يفهمه . الى ان حضر ذات يوم في ( الوراقين ) ويبد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه على ابن سينا ، فردّه هذا رد متبرم ، فقال له البائع : « أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه » ، فاشتراه ابن سينا على مضض ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في ( أغراض ما بعد الطبيعة ) . فأسرع في قراءته ، فانفتح عليه في الوقت أغراض كتاب ارسطو ، وتصدق في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وفي هذه الأثناء - وكان في السابعة عشرة من عمره - استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته من داء ألمّ به أعجز 'نطس الأطباء' ، فشفاه ابن سينا وصارت له عنده حظوة . وعرفاناً بفضل فتح له خزائن كتبه ومكنه منها ، فقرأها ابن سينا وظفر بفوائدها . ثم احترقت هذه المكتبة لأسباب مجهولة ، فأشاع قالة السوء انه هو الذي أحرقها ، قائلين انه انما فعل ذلك لينفرد بما حوته المكتبة من نفائس الحكمة وذخائر العلم والفلسفة .

ولما بلغ ثمانية عشرة سنة من العمر فرغ من هذه العلوم كلها كما يقول ، فكان اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه بعد أن تقدم في السن كان العلم معه أنفج ، وإلا لم يتجدد له شيء بعد ذلك .

هذه هي المرحلة الاولى من حياة ابن سينا ، وهي مرحلة تتسم بالاقبال على مناهل الحكمة ، أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة

الطاء والانتاج ، وهي تبدأ في الحادية والعشرين من عمره . وفي هذه الاثناء مات والده ، فتصرفت به الاحوال وتقلد شيئاً من اعمال الدولة دون ان ينقطع عن مهمته . ولم يكن من السهل على رجل من غير معدن ابن سينا ان يواصل التأليف والكتابة رغم كثرة أعماله وفي عصر تتنازع الخلافات السياسية والمذهبية وتضطرب فيه الفتن . وكان ذبوع صيته في الطب كفيلاً بإيماده عن جو الكتابة والانتاج ، ولكنه استطاع وسط مختلف الأعاصير أن يخلو الى نفسه ساعات طويلة ينجب لنا فيها أعظم آثاره ، فالمشاكل الكثيرة وشؤون الحياة المضطربة لاتموق انشغال المعاني على القرائح المتدفقة والعبقريات السامقة .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً بوفاة والده ، ففادر بخارى الى جرجان حيث تعرف بتلميذه وصديقه ابي عبدالله الجوزجاني الذي اصطحبه ابن سينا طوال حياته وأملى عليه جزءاً من سيرته . ثم تعرف هناك ايضاً بأبي محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقي فيها مع تلامذته ويعقد لهم فيها جلسات العلم والحكمة .

ولم تلبث اعاصير السياسة ان هبت على جرجان ففادرها الى همدان حيث استوزره اميرها شمس الدولة بعد ان شفاه ابن سينا من القولنج . ولكن عسكر الامير ثاروا على الفيلسوف وأغاروا على داره فنهبوا وزجوه في السجن ، وسألوا الامير قتله فامتنع منه وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضااتهم ، فتوارى ابن سينا اربعين يوماً . فعاد القولنج الامير شمس الدولة وطلب الشيخ الرئيس ، فاعتذر الامير اليه وأعيدت اليه الوزارة ثانية بعد ان عاجله ابن سينا وشفاه . حتى اذا قوفي الامير رفض فيلسوفنا الوزارة في بلاط خلفه تاج الملك الذي اتهمه بمكاثبة علاء الدولة سراً . فتوارى عنه ابن سينا ، فدل عليه بعض اعدائه وأخذوه الى قلعة يقال لها فردجان ، وهناك انشأ قصيدة منها هذا البيت المزوج بالفلسفة :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في امر الخروج

وبقي فيها اربعة أشهر . ثم افرج عنه ابن شمس الدولة وردّه الى هذان . ثم عنّ له التوجه الى اصفهان فخرج متنكراً ونزل في كتف اميرها علاء الدولة الذي اكرم وفادته . وهناك ادركه مرض القولنج الذي طالما شفي ابن سينا منه الآخرين ، ولكنه لم يستطع شفاء نفسه . ولما يش من الحياة قال : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة » ، ثم نفّض يديه من الدنيا وانصرف الى العبادة وقراءة القرآن وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم الى من عرفه واعتق ممالكه ثم مات وله من العمر خمسون عاماً .

#### شخصيته

ومن خلال ما وصل الينا من تراجمه ندرك انه لم يكن بالفيلسوف الزاهد المنطوي على نفسه كالفارابي ، بل كان يؤثر الاختلاط بغيره ولا سيما اهل الطبقة الارستقراطية . وكانت حياته صاحبة زاخرة بالفشاش والعمل حافلة بالهوى والمتعة وغشيان مجالس الشراب والطرب . لقد كانت مقبلاً على الحياة بقدر اقباله على العلم ، وكان يهيم ان ينال منها اكبر حظ مستطاع قبل ان يدركه الأجل . لقد انتشى من الكأس المترعة واستمتع بالفيد الأماليد ، ولكنه ايضاً عكف على الكتاب يلتمه ولجأ الى الله يستغفره . فقد كان يؤثر الحياة المريضة القصيرة على الحياة الطويلة الضيقة ، وبذلك فهي تكون - بحكم مزاجه - ادعى لأن تعاش .

برع في جميع معارف عصره وكانت له شهرة واسعة في الطب ، فعالج تأديباً وتكسباً . وكان جيد الحفظ سريع التأليف ، فاذا عزم على السفر حمل أوراقه قبل زاده ، واذا دخل السجن طلب الكاغد والمداد قبل الطعام والشراب ، فجعوج العقل كان ينال منه قبل جوع المدة . وكان اذا تعب من القراءة والكتابة جلس يفكر ويقلب في خاطره وجوه الرأي فتنتال عليه المعاني وينطق بالحكمة .

ومع يقيننا بأنه قد أخذ بمجموع فلسفته من الفارابي الذي مهد الطريق

وحدد القضايا ، الا انه تمكن بما أوتي من قدرة فذة على البيان والإيضاح والاستطراد الجليل ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس . فقد قدر المؤلفاته أن تعيش وتغزو العقول والقلوب ، حتى لقد نسبت اليه آراء هي في الحقيقة للرائد الاول أبي نصير الفارابي . ولم يقتصر أثره على الشرق وانما امتد الى الغرب ايضاً . بل ان الغرب الذي كان على أبواب نهضة عظيمة كان اكثر اهتماماً به من الشرق الذي كان قد آتى أكثله واستفرغ امكانياته ، فأخذ يلهث ويتردى في الطريق المحتوم . فقد عرف الغرب منزلة ابن سينا وقدره حتى قدره ، بل لقد ظلت كتبه تدرس في الجامعات الاوربية حتى عصر النهضة .

ولئن كان فلاسفة الاسلام لم يُدرّسوا بعد دراسة كافية ولم ينالوا في سلسلة الفكر الانساني المنزلة اللائقة بهم ، فان ابن سينا يعد من هذه الناحية اكثرهم خطأ بما لقي من البحث والدراسة واكثرهم شهرة سواء في الشرق أم في الغرب . كما حظي علم النفس عنده على وجه الخصوص بمزيد من عناية الباحثين واهتمامهم .

#### آثاره

تعددت كتب ابن سينا وتنوعت موضوعاتها . فقد ذكرت له مؤلفات كثيرة زعم البعض انها تزيد على المئتين ، وقال آخرون انها لم تتعد المئة كتاب .

وأهم ما وصل إلينا من كتبه :

( كتاب الشفاء ) : وهو اشبه بموسوعة فلسفية يقع في ثمانية عشر مجلداً ويبعث في المنطق والطبيعات والرياضيات والالهيات .

( كتاب النجاة ) : وهو مختصر (كتاب الشفاء) في بعض المواضع ونقل حرفي في بعضها الآخر . وهو في ثلاثة اقسام : المنطق والطبيعات والإلهيات .

( الاشارات والتنبيهات ) : وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة

وأجوده كما يقول ابن أبي أصيبعة . وقد أورد المنطق في عشرة مناهج ، والطبيعيات في ثلاثة أنماط ، والإلهيات والتصوف في سبعة أنماط .

( القانون في الطب ) : كتاب ضخيم في أربعة عشر مجلداً صنفه ابن سينا في الطب وتناول فيه قوانينه الكلية والجزئية وجمع فيه الاختصار الى الشرح والايجاز ، الى ايفاء البحث حقه من البيان .

( كتاب الحكمة المشرقية ) : لم يُعرف مضمونه على وجه الدقة إذ لم يصلنا منه سوى المنطق .

( كتاب السياسة ) : في اصل الاجتماع واختلاف مراتب الناس وسياسة الانسان نحو نفسه وأهله وولده وخدمه ودخله وخرجه .

( تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ) .

( جامع البدائع ) .

( سبع رسائل ) .

( أحوال النفس ) .

( رسالة اضحوية في امر المعاد ) .

( التعليقات على كتاب النفس لأرسطو ) .

( رسالة في إثبات النبوات ) .

عشر اراجيز في الطب مجموعها الفان وخمسة بيت .

اسلوبه

يتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر فلسفته وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يختلف عنه في قدرته الغذة على التوضيح والبيان والدقة في تقرير المطلوب تارة ، وعلى التعليل وطول النفس وكثرة الاستطراد تارة اخرى .

ولكن هذه الميزات في اسلوب ابن سينا لم تتوفر له جملة واحدة ، بل على درجات . فمبارته في كنبه التي صنفها في اوائل حياته ليست في متانة عبارة كنبه الاخيرة ولا في وضوحها وقوة بيانها . فكان كلما

تقدمت به السن وازدادت خبرته العلمية ونضوجه الفلسفي صقلت عبارته واتضحت ألفاظه وازدادت حسناً وصفاء ونصوعاً وبلغت من الإبداع وقوة التعبير والدلالة ما لم يكن لها من قبل . وبهذا فإن كتاب ( الإشارات والتنبيهات ) أجود كتبه وأكثرها سلاسة ومتانة . أما كتاب ( الشفاء ) فأقلها جودة وأكثرها غموضاً وتعقيداً ، ومع ذلك فإن أسلوبه في هذا الكتاب الأخير يظل أفضل من أسلوب الفارابي الذي لم يطرأ عليه تغيير يذكر طوال حياته الفلسفية كلها ، أو كاد .

وينص ابن سينا أيضاً في بعض رسائله منحي رمزياً شعرياً للتعبير عن آرائه ، فيرمز بالمرأة الى الشهوة ، وبالطير الى النفس ، وبالبرق الى الخطيئة الإلهية ، وبمجي بن يقظان الى العقل الفعال الخ . وبذلك يضيف على كتاباته جمالاً رائعاً وسحراً اخاداً ورونقاً قلما نجد له نظيراً في الآداب العالمية كلها .

#### فلسفته

الفلسفة عند ابن سينا هي - كما كانت عند الفارابي - العلم بالوجود بما هو موجود<sup>(١)</sup> ، وعلم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية .

والغاية منها هي - كما كانت عند الفارابي أيضاً - تهذيب النفس الانسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة . يقول ابن سينا في كلامه على الغاية من الفلسفة انها « صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بما ينبغي أن يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة » وذلك بحسب الطاقة الانسانية . ولما كانت الفارابي هو الذي وضع القواعد وأقام البناء وقرر المذهب الفلسفي في الاسلام فقد كانت علي ابن سينا ان يترسم خطاه ويسير في

١ - اي العلم بالوجود المطلق دون نظر الى نوع هذا الوجود .

الطريق الذي مهده ، لكن بأداء اوفى وبيان اتم وسبك أجمل ونصوغ اجلى ، وشرح اكثر تفصيلاً . اذ تعود شهرة ابن سينا الى غزارة انتاجه وسهولة اسلوبه ووضوح عبارته واشراق ديباجته ، وقدرته على الجمع والتنسيق والكتابة الموسوعية ، مما اكسبه شهرة واسعة ويمكن القراء من فهمه وتذوق آرائه ، ومعظمها ورد غامضاً مستغلقاً عند الفارابي .

وليس معنى ذلك ان ابن سينا اقتصر على النقل والشرح ، نقل فلسفة الاوائل وشرح فلسفة الفارابي . فهو لم يحذو حذو افلاطون وأرسطو شأن المقلد الأعشى ، بل لقد جمع بينها ومزج تعاليمها رغم امتزاجها قبله خلال الافلاطونية المحدثة ، وأخرج تعاليمها في حلة جديدة اضاف اليها تجاربه الخاصة . فهو لم يقيد نفسه بمذهب فلسفي بعينه وإنما كان ينتقي خير ما تطمئن اليه نفسه عند الاقدمين ، بل كثيراً ما ناقش آراءهم وندد بها حتى لقد قال اكثر من مرة : « حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء . فقد آن لنا ان نضع فلسفة خاصة بنا » . وكذلك لم يتقيد بالفارابي نفسه بل لقد خرج عليه واختلف معه في مواضع كثيرة من فلسفته كما سنرى في حينه .

وفلسفة ابن سينا فلسفة عقلية في اصولها ومبادئها ، صوفية في ألفاظها وتماييزها ، توفيقية في غاياتها وأهدافها . فهو كالفارابي يؤمن بالعقل الفعال مصدراً للعلم والمعرفة كما يؤمن به ايضاً مصدراً للإلهام والوحي . وهو لا يقل عنه ايماناً بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولكي نفهم فلسفة ابن سينا على حقيقتها يجب ان نفرق بين ما يمكن تسميته (مذهب ابن سينا في ظاهره) و (مذهب ابن سينا في سره وباطنه)<sup>(١)</sup> . فأما مذهب ابن سينا في ظاهره فهو المذهب الذي أذعن فيه لمطالب المشائين ، فلخص مبادئهم في (الشفاء) و (النحاة) وفي اجزاء من (الإشارات) . ولا حرج عليه فذلك كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الاسلاميين ،

١ - اخذنا هذه للتسمية عن ابن طفيل في نقده لفلسفة ابن سينا .

وأخص ما يميز هذا المذهب الخلط بين افلاطون وأرسطو من خلال (تاسوعات) افلوطين وآثار الشراح . ومن هذه الجهة لا يعدو ابن سينا ان يكون أشبه بالمعلم القدير الذي يعرض الآراء ويحسن سبكها وصياغتها بأداء افضل يساعد على فهمها واستيعابها ، دون ان يحدث تغييراً ذابال في مضمونها وجوهرها . فالقاربي قبله قد شق الطريق ومهد السبيل ، فما على ابن سينا من بعده إلا ان يمضي فيه قدماً ويزيل ما عسى ان يكون فيه من اشواك وحشائش ضارة .

وأما مذهب ابن سينا في سره وباطنه فيتبدى لنا في اقوال متفرقة وردت في الجزء الأخير من (الإشارات) وهو الجزء المعروف بمقامات العارفين من النمط التاسع ، وكذلك في رسائله الصغرى التي يمكن القول انها تعبر تعبيراً تاماً عن مذهب ابن سينا الحقيقي . وفي هذه الاقوال نراه يهاجم المشائين ويشنع عليهم ويسفهم آراءهم ويقول انه إنما صنف كبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين العرب . ومن شاء ان يظفر بالفلسفة ، الحقيقية فعليه بقراءة كتاب (الواحق) ، وهو كتاب وعد بكتابه بعد (الشفاء) وقال في الغرض منه ان يكون كالشرح لكتاب (الشفاء) . وأغلب الظن انه لم ينجزه .

وإذا كان ابن سينا لم يتم كتابه (الواحق) الذي وعده به فهناك كتاب آخر اتمه بالفعل لكنه لم يصل الينا ، وهو كتاب (الحكمة الشرقية) الذي يحيل عليه كل من يريد الوصول الى فلسفة ابن سينا الحقيقية . فإبن طفيل الذي تنبه الى هذه التفرقة بين مذهب ابن سينا في الظاهر ومذهبه في سره وباطنه ، يقول في قصته المشهورة (حي بن يقظان) :

« وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وسلك طريق فلسفته في كتاب (الشفاء) ، وصرح في اول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين . وإن من أراد الحق الذي لا جحمة فيه فعليه بكتابه في (الفلسفة الشرقية) .



ومن عني بقراءة كتاب ( الشفاء ) وبقراءة كتب ارسطو طاليس ظهر له في اكثر الأمور انها تتفق وإن كان في كتاب ( الشفاء ) أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو . وإذا اخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب ( الشفاء ) على ظاهره دون ان يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب الشفاء <sup>(١)</sup> .

ولقد قام جدل عنيف حول كتاب ( الحكمة المشرقية ) الذي لم يصل الينا منه سوى الجزء الخاص بالمنطق . وأغلب الظن ان ابن طفيل اطلع على هذا الكتاب فوقف رسالته ( حي بن يقظان ) على بث ما يمكنه بثه من « اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم ان من أراد الحق الذي لا جحمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها » <sup>(٢)</sup> .

فإذا صح ظننا كانت قصة ( حي بن يقظان ) هي التعبير التقريبي - اذا لم تكن التعبير الحقيقي - عن ( الحكمة المشرقية ) لابن سينا ، وبالتالي عن فلسفته الحقيقية .



هذا والطابع العام لفلسفة ابن سينا - سواء في مظهرها او مخبرها - هو - كما كان الحال عند أستاذه الفارابي - طابع التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين تعاليم ارسطو الممتزجة بتعاليم افلاطون والافلاطونية المحدثة ، وتعاليم الاسلام المتأثرة بالنشيع والمتسمة بالتوسع في فهم النصوص والبعد عن التزمّت والتشدد وعن التزام الحرفية . فالمعلوم ان ارسطو لم يصل الى ابن سينا - كما لم يصل الى استاذه - خالصاً نقياً ، وإنما وصل اليه مختلطاً بتعاليم الافلاطونية المحدثة التي أضافها تلاميذ افلوطين الى مؤلفات ارسطو في شروحهم لها وتعليقاتهم عليها .

١ - ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١٣ - ١٤ مكرر .

٢ - المصدر السابق ص ٤ مكرر .

ومحاولة التوفيق هذه لا تظهر عنده - كما ستظهر عند ابن رشد من بعده - في صورة نظرية كلمة قائمة بذاتها وانما هي تظهر عنده - كما عند الفارابي من قبله - في مفردات المسائل والقضايا التي عالجها بروح توفيقية يقرب فيها المسافة بين الدين والفلسفة ، بحيث يجعلها قريبة من الدين بعد تجريده من كثير من حساسياته ، كيلا يفرط في اتجاهها العقلي ، وبذلك يجعلها مقبولة في اوساط المثقفين وذوي الميول العقلية من المتدينين المتسامحين . أما الملتزمون من اهل السنة فلا سبيل الى اقناعهم بها ، ولذلك فقد أعلنوا التكبر عليه ونددوا به وصرخوا بكفره . ولا نود أن نستطرد هنا فيما يمكن ان يؤخذ على نظرية التوفيق هذه من مأخذ وفي ردنا على هذه المآخذ ، فذلك أمر قد فرغنا منه حين الكلام على الفارابي ، فلا نعود اليه ، فالفارابي وابن سينا من هذه الناحية سواء .

#### تصنيف العلوم

تعرض ابن سينا لتصنيف العلوم في عدة مواضع من كتبه وكانت تصنيفه لها في موضع غيره في موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها في جميع كتبه بل كان هذا التصنيف يختلف باختلاف تجربته الفلسفية ونحو استقلاله الذاتي . في ( عيون الحكمة ) مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الارسططاليسي الذي يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولكنه في اواخر ايامه وفي ( منطق المشرقين ) بصورة خاصة ، يصنف العلوم تصنيفاً آخر ، إذ يقسمها الى قسمين :

أ - علوم لا يصح ان تجري احكامها الدهر كله بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ؛

ب - علوم متساوية النسب الى جميع اجزاء الدهر ، وهذه العلوم أولى بأن تسمى حكمة .

وهذه الاخيرة منها اصول ومنها فروع وفروع .

فأما التوابع والفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية

المتعلقة بالتنجيم وبعض الصنائع الأخرى التي لا حاجة إلى ذكرها .  
وأما الأصول فهي المقصودة هنا ، ويرى ابن سينا أنها تنقسم  
قسمين أيضاً :

قسم هو آلة ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في  
العالم وقبله ، كالمنطق ؛

وقسم ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .  
وللقسم الثاني من الأصول فرعان : أحدهما يسمى إلى معرفة الحق  
والآخر يسمى إلى معرفة الخير .

أحدهما غايته تركية النفس بالمعرفة ، وهو العلم النظري ويشتمل على  
أربعة علوم هي : العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي .  
والآخر غايته العمل وفقاً لهذه المعرفة ، وهو العلم العملي . ويشتمل  
هو أيضاً على أربعة علوم هي : علم الأخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير  
المدينة ، والنبوة .

ونحن هنا في عرضنا لفلسفة ابن سينا لن يمكننا بالطبع أن نتكلم  
على هذه الأقسام جميعاً بل سنجتزئ ببعضها . فضلاً عن أن هناك مسائل  
في فلسفته لم ترد في هذا التصنيف وإنما هي تُستخلص استخلاصاً من  
أقواله المتفرقة هنا وهناك . لذلك فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب  
التقسيم التالي ، لأنه في رأينا يُلم بنواحي فلسفته إلاماً واسعاً يكفي  
لإعطاء فكرة شاملة عنها :

- ( ١ ) نظرية المعرفة ( ٢ ) المنطق ( ٣ ) الواجب والممكن ( ٤ ) الفيض
- ( ٥ ) الطبيعة ( ٦ ) النفس ( ٧ ) النبوة ( ٨ ) التصوف ( ٩ ) الأخلاق
- ( ١٠ ) السياسة .

## ١ - نظرية المعرفة

لا يكاد رأي ابن سينا في مصدر المعرفة وآلياتها يختلف عن رأي  
الفارابي ، فهو يذهب مثله إلى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو فيض

العقل الفعال . فالمعقولات انما تفيض من العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور الماهيات من مبدع الكل ، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيه العقل الانساني لقبول فيض العقل الفعال . فالمحسوسات شأنها عند ابن سينا ثانوي اذن خلافاً لأرسطو الذي يؤكد ان المعقولات انما تُستمد من المحسوسات . وقد اشار ابن سينا في كتابه ( التعليقات على كتاب النفس لأرسطو )<sup>(١)</sup> الى هذا الرأي ولكنه لم يقبله بل جاء برأي مشرقى مغاير له بسطه في جميع كتبه ، من شأنه ان يدفع بنظرية المعرفة وعلم النفس الى مجاهل الإلهيات . فهو - كالفارابي - يجعل المعرفة العقلية مطابقة لماهيات الأزلية التي لا تتغير . فالمعقولات كما قلنا تفيض عن العقل الفعال الذي تنتهي اليه صور المعقولات من مبدع الكل . وما البدن والحواس سوى وسائل تهيه العقل لقبول فيض العقل الفعال .

وينتج عن ذلك ان الكلي عند ابن سينا - كما كان عند الفارابي - يوجد مستقلاً عن وجود الاشخاص المتكثرة « كصورة معقولة بالذات » في عقل الله وعقول الملائكة ( المقول الفلكية ) تفيض هذه الكليات عن عقل الله وتنتصل - بتوسط المقول المفارقة - بالاشخاص من جهة ، وبالعقل الانساني من جهة اخرى ، وهو العقل الذي تُرد فيه الكثرة الى تصور كلي . فابن سينا أميل الى عد هذا التصور صادراً عن العقل الفعال اكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الانساني<sup>(٢)</sup>

هذا وتنقسم المعرفة عند ابن سينا الى ثلاثة انواع : معرفة بالفطرة ومعرفة بالفكرة ، ومعرفة بالحدس .

فأما المعرفة بالفطرة فهي معرفة المبادئ الاولى كقولنا : « الكل اعظم من الجزء » و « ان الواحد نصف الاثنين » و « ان الاشياء المساوية

١ - مخطوط في القاهرة ص ٦٩ - ٧٠ . نقلاً عن دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣٢٤ .

٢ - انظر دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٣١٩ .

لشيء واحد متساوية ، الخ ..

واما المعرفة بالفكرة فهي معرفة مكتسبة وتكون بإدراك المبردات المقعدة والكميات العامة والانتقاش بها ، ويحتاج المرء فيها الى مجهود اكبر من مجهود النوع الاول . ولا يدركها الا من وصل الى مرتبة العقل المستفاد .

وهناك نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة بالحدس . فمن الناس من لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير عناء وإلى تخريج وتعليم ، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدساً ، بلا قياس ولا معلم ، وكأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ولا يستغرق الحس الظاهر حسنها الباطن<sup>(١)</sup> .

وهذا الاستعداد الحدس ليس على درجة واحدة في جميع الناس وإنما هو يتفاوت تفاوتاً لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائماً . ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له البتة ، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها او الى من له حدس في اسرع وقت وأقصره . فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتمل حدساً ، اعني قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، أما دفعة وأما قريباً من دفعة . وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . وينبغي تسمية هذه القوة قوة قدسية . وهي أعلى مراقب القوى الانسانية<sup>(٢)</sup> .

وهكذا ، فمن الناس من يكون من اصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ، ومنهم من يكون من اصحاب المعرفة بالحدس الى جانب المعرفة بالفكرة .

---

١ - انظر ( النجاة ) ص ٢٧٢ - ٢٧٣ و ( الاشارات ) القسم الثاني ص ٣٦٨ وما بعدها .

٢ - النجاة ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

ومنهم من يكون علمه كله حدساً ، وهؤلاء هم الانبياء . ويسمى العقل عندئذ عقلاً قدسياً .

## ٢ - المنطق

يحتل المنطق مكاناً بارزاً في فلسفة ابن سينا . فقد صنف في هذا العلم واحداً وعشرين كتاباً فضلاً عن اتجاهه المنطقية المتفرقة في كتبه الأخرى<sup>(١)</sup> يضاف الى ذلك ان ابن سينا قد سما بالمنطق الى قمة النشاط الانساني فجعله مثلاً للعقل العملاق .

ويعرف ابن سينا المنطق بأنه آلة قانونية عاصمة للذهن عن الخطأ فيما تنصوره ونصدق به وموصلة الى الاعتقاد الحق بأعطاء أسبابه ونهج سبيله<sup>(٢)</sup> وهذا ما يردده ابن سينا في اكثر كتبه . فهو يعمده مجرد آلة لكنه في ( الشفاء ) يذهب الى انه قد يكون آلة وقد يكون جزءاً من الفلسفة<sup>(٣)</sup> . وهذه الآلة لا يستغني عنها الانسان « إلا ان يكون مؤيداً من عند الله تعالى »<sup>(٤)</sup> .

وقد اعتمد ابن سينا - كغيره من فلاسفة الاسلام - على منطق ارسطو وسلك في كلامه مسلك الفارابي ، لا سيما في بداية حياته الفلسفية . فبحث في التصور والتصديق وأقسامها وفي فائدة المنطق وعلاقته مع اللغة وغير ذلك مما لا حاجة الى ذكره لأنه تكرر لما جاء عند الفارابي . لكنه عندما نضج تفكيره وأحسن " باستقلاله الذاتي - وبسبب اشتغاله بالطب - وجد نفسه مسوقاً الى تعديل رأيه في المنطق ، او « شق عصا الطاعة » على حد تعبيره .

فهناك إذن تطور في الحياة العقلية لابن سينا ، كما تلاحظ بحق الآنسة

١ - انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواقي ص ١٠١ - ١١٦ .

٢ - انظر النجاة ص ٣ والاشارات القسم الاول ص ١٦٧ .

٣ - الشفاء - المنطق ( المدخل ) تحقيق الاب قنواقي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ - ٥٣ .

٤ - النجاة ، ص ٦ .

غواشون المتخصصة في فلسفة الشيخ الرئيس<sup>(١)</sup> . فإلى جانب كونه فيلسوفاً فهو أيضاً عالم له شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمي في بحثه . ويمكننا بالرجوع الى مقدمة ( الشفاء ) ومقدمة ( منطق الشرقيين ) وتحليل مذهبه في القياس ، ان نقسم حياته العقلية الى ثلاث مراحل : مرحلة الشباب ، وتنتهي بفهمه للإلهيات أرسطو في ضوء ما كتبه الفارابي . وفي هذه المرحلة حصل جميع العلوم المعروفة في عصره ، ثم انكب على دراسة الطب ومعالجة المرضى .

مرحلة النظريات الكبرى ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملاً متأوفاً بأفلاطون وأرسطو معاً ، وذلك عندما بلغ سن التاسعة عشرة لو من العشرين من عمره . وهنا نفذ الى اغوار المنطق الأرسططاليسي القائم على اليقين القياسي ، قبله قبولاً حسناً .

مرحلة الخلق والإبداع مستقلاً عن أرسطو . وهذه المرحلة يصعب تحديد تاريخ دقيق لها . فقد اندفع فيها شيئاً فشيئاً عندما بدأ بحس تدريجياً بأوجه النقص في ثقافته اذا ظلّ دائماً على طريقة التأمل الفلسفي العميق الذي لا تدعمه التجربة والملاحظة . ولا غرو في ذلك ، فهو انسان طبع على الربط بين المجرد المقول والمعني المحسوس ، وعلى السعي الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير اقيسة المنطق الأرسططاليسي وإن كان لا ينكر اهميته في تحصيل المعرفة ، غير انه لا يكفي وحده بل يجب ان تتضمن اليه نتائج التجربة . لقد رأى انه قد تعجل كثيراً في قبول هذا المنطق على علاقته ، فكان واجباً عليه ان يحصمه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها باشتغاله في علم الطب ، وبعد ان وصل الى النضج الفكري . فأراد ان يعبر عن استكمال مذهبه في البحث بصياغة منطق جديد هو ( منطق الشرقيين ) . وقد نجد بعض اثار هذا المنطق في ( الإشارات ) . وأهم مميزاته الدعوة

---

١ - انظر كتابها ( بالفرنسية ) في الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا من صفحة ٤٦ - ٥٨ والمختص بالعربية ص ٢٤٦ .

الى تحصيل المعرفة بوسائل اخرى غير الاقيسة الارسططاليسية ، وإن كان ابن سينا لا يحدد اهمية هذه الاقيسة من الوجهة النظرية ، إلا انها غير كافية ، وإنما يجب ان يدعها عنصر جديد مستمد من البحث العلمي وعمله في ميدان الطب ، إلا وهو عنصر التجربة المحسوسة والواقع المشاهد . وهذه الوحدة بين الفكر والواقع ، وهذا التعاون بين التجربة المحسوسة والقياس النظري هما ما قصد الى التعبير عنها في منطق الجديد .

ويظهر تطور تفكير ابن سينا المنطقي أكثر ما يظهر في دراسته للتعريف ، وهو الموضوع الذي طالما احبه وعكف على تعمقه . فهناك طريقتان لدراسة التعريف سار فيها تفكير ابن سينا : احدهما استنتاجي ارسططاليسي هابط ، يبدأ من المقولات المجردة وينتهي بالموضوع المحسوس ،

والآخر استقرائي سيناوي صاعد ينطلق من الخواص المحسوسة في الموضوع الى الماهية المقولة . فأما الطريق الاول فقد سلكه ابن سينا في مبدأ حياته الفلسفية عندما كان خاضعاً لأرسطو .

وأما الطريق الثاني فقد استقر عليه بعد تمام نضجه واحساسه باستقلاله عن المعلم الاول وشق عصا الطاعة عليه .

فالبداء بالخواص يمكن الانسان من اقتناص ماهية الشيء والوصول الى حقيقته العينية . لا شك في انه لا يصل اليها كاملة ولا يعبر عنها في تمامها ، ولكنه على يقين من انه انما يتناول شيئاً واقعياً دون ان يخلق في عالم المجردات . وبعد ان كان ارسطو يحمل معيار الحقيقة في المقول المجرد ، فان ابن سينا يجعله في المحسوس العيني والواقع المشاهد ، ذلك بأن اكبر هم في أواخر حياته كان يقين العلماء ، لا يقين الفلاسفة وحدهم . ان الامة التي يضيفها ابن سينا على الواقع المحسوس من شأنها ان تحدث تغييراً عميقاً في القياس . فالمعاصر المطلوبة في القياس بالنسبة الى



ارسطو ، اي العناصر التي لا بد منها لاقامة الدليل والبرهان ، يجب ان تكون دائماً من الذاتيات ، اي مما يعبر عن الماهية ، وبالتالي فإن المعرفة التي يتوصل اليها بطريق القياس هي معرفة كلية عامة تغطي الصفات المشتركة ولا تخوض في خواص الجزئي المحسوس .

واما ابن سينا ، فانه لما كان طبيياً يعنى بالجزئيات اكثر منه بالكليات <sup>(١)</sup> ، فانه يقتنص الجزئيات اولاً ثم يعمم القانون بعد ذلك اذا عرف علتها ، وهذه العلة لا تسمى علة بمقتضى الماهية ، بل بمقتضى علاقتها مع مرض معين .

ان هذا التحول الجديد في النظر الى البرهان قد شغل ابن سينا طويلاً . ففي فصل من فصول ( النجاة ) درس ابن سينا كيفية حصول العلم بالضروريات كما كان يفعل ارسطو الذي لا يكون العلم عنده علماً حقيقياً الا اذا كان مستنداً الى الضرورة ، وانما درس كيفية حصول العلم بالممكنات <sup>(٢)</sup> التي تتسع للاستثناء وتراعي شرائط الزمان والمكان والاحوال الخاصة ، رغم ما في الممكنات من نقص او ضعف ، فحسبها انها انما تعبر عن الواقع المحسوس ، ولا تحلق في عالم من المجرىات البعيدة عن الحس ، مهما يكن من كمال هذه المجرىات وشرفها وعلو منزلتها .

ان هذا التحول كبير للغاية ، ولو اننا نزهد به اليوم بحكم إلفتنا له ونراه شيئاً عادياً جداً : لقد اعترف ابن سينا بنظام الواقع والحاجة الى الاهابة به والرجوع اليه في اقامة البرهان ، وعدم الاكتفاء بنظام الماهية الكلية المجردة . فالواقع اصبح موضوعاً للعلم بعد ان كان مهجوراً قروناً وقروناً . وهكذا فبعد أن كانت العلة الميتافيزيقية هي العامل الحاسم الاول بالنسبة الى ارسطو ، اصبحت العلة التجريبية

---

١ - ما سبب هذه الحمى التي اصابته فلاناً مثلاً ، يوم كذا وفي مكان كذا ؟ هذا نط من عنايته بالجزئيات .

٢ - صفحة ١١٧ من ( القانون ) .

هي هذا العامل بالنسبة الى ابن سينا ، واصبح اليقين مبنياً على الوقائع الممكنة المحسوسة بعد ان كان قائماً على الماهية الضرورية المعقولة . لقد فتح ابن سينا الباب على مصراعيه ليقين خصب مليء بالمفاجآت والمناصر الجديدة وتحلى عن يقين عقيم لا يغني من الحق شيئاً . وهكذا تم الانتقال من مرحلة العلم القديم الى مرحلة العلم الحديث .

ويزداد منطق ابن سينا قريباً من التفكير الحديث في نص من نصوص قلفونه<sup>(١)</sup> يذكر فيه سبع قواعد ينبغي مراعاتها لاستخلاص قوى الادوية من طريق التجربة الطبية ، منها ثلاث تسمى في مناهج البحث الحديثة طريقة الاتفاق ( concordance ) وطريقة الاختلاف ( différence ) وطريقة التغيرات المصاحبة ( Variations concomittantes ) والقواعد السبع او الشرائط التي يطلب ابن سينا مراعاتها في النص المذكور هي :  
١ - يجب ان يكون الدواء نقياً خالياً عن اي كيفية مكتسبة او عارضة .

٢ - يجب عزل فعل الدواء عن الشرائط الاخرى للتأكد من انه هو السبب الوحيد للنتيجة التي تم الوصول اليها .  
٣ - يجب تجربة الدواء في أمزجة متضادة وأحوال متباينة ويتبع فعله فيها .

٤ - قوة الدواء يجب ان تقابلها ما يساويها من قوة العلة .  
٥ - ان يراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره وفعله ، فان كان مع اول استعماله كان ذلك دليلاً على انه انما فعل ذلك بالذات ، وإن تأخر فهو موضع اشتباه ، عسى ان يكون قد فعل ما فعل بالمرضى ، اي بأسباب خارجية عنه طارئة عليه لا جوهرية فيه .  
٦ - ان يراعى استمرار فعله على الدوام او على الاكثر ، وإلا فصدور

---

١ - صفحة ١١٥ - ١١٦ من طبعة روما سنة ١٥٩٣ نقل عن كلمة غواشون في الكتاب النهمي ص ٥٥ - ٥٦ .

الفعل عنه انما كان بالمرض .

٧- يجب ان تكون التجربة على بدن الانسان ، فما يصلح للانسان قد لا يصلح للأسد مثلاً ، بل ان بعض الادوية كالبيش مثلاً له بالقياس الى بدن الانسان خاصية السمية وليست له بالقياس الى بدن الزراير . ولذلك فانه ان جُرب في غير بدن الانسان جاز ان يتخلف فعله .

هذه هي الشرائط المطلوبة في استخراج قوى الأدوية من طريق التجربة . ومع ان ابن سينا لم يستعمل كلمة ( فرضية ) هنا فإنها هي التي توجه تفكيره في هذه التجارب . انه يلجّ على التجربة - وهي ملاحظة مستثارة - ويؤكد اهميتها هي ، بينما كانت ارسطو يكتفي بالملاحظات المتكررة . وبعبارة اخرى ، ان ابن سينا قد انتقل بذلك من فكرة الاستقراء الارسططاليسي الى فكرة القانون بالمعنى الحديث ، أي الذي يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لا تتبدل ولا تتخلف .



هذه ترجمة موجزة للبحث القيم الذي ساهمت به الأنسة غواشون في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . وهي تعترف انه غيض من فيض هذا الفيلسوف العملاق الذي شق عصا الطاعة وتقدم عصره قروناً طويلة . فجمع الى المزاج الميتافيزيقي الحاجات المميقة لرجل العلم . ان شرائط التفكير التأملي البحث لم تكن لتسفي غليله ، فإن اتزانه الباطني لم يتحقق إلا بعد ان قدم التبرير المنطقي لقيمة اليقين الذي ظلّ يسعى في طلبه وبذلك يمكن القول انه شق الطريق وأضاء المسج ومهد السبيل .

### ٣ - الواجب والممكن ( الله والعالم )

يفرق ابن سينا في الاشياء - كالفارابي من قبله - بين الماهية والوجود ليجعل من الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها ، بعد ان كان الله عند ارسطو علة غائية لا عمل لها ولا شأن إلا ان تعقل ذاتها بذاتها ولذاتها . فمن الكائنات ما لا يؤخذ في حده معنى الوجود إذ ماهيته غير

وجوده ، كلثلث مثلاً لا يلزم عن تصورنا له في الذهن انه موجود في الواقع . وهكذا سائر الاشياء . ومن الكائنات ما يجب ان يدخل في حده معنى الوجود . وهو الله تعالى ، إذ لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود . فليست الماهية والوجود شيئاً واحداً إلا في الله ، أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على ماهيته ، عارض من عوارضها . فهو إذن يحتاج في وجوده الى علة . ولما كانت العلل لا يمكن ان تمر بلا نهاية لامتناع الدور والتسلسل ، فلا بدّ من الانتهاء الى علة اولى ماهيتها عين وجودها . وهذه العلة لا يمكن تصور عدم وجودها لأن ماهيتها الوجود نفسه ولأنها مبدأ كل وجود ، وكل ما عداها فيمكن تصور وجوده او عدم وجوده على حد سواء ، لأن الوجود فيه غير الماهية . وهكذا يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده الى التمييز بين الممكن والواجب .

فكما ان الفارابي في بحث الوجود يقول بقسمته الى واجب وممكن وارتباط احد طرفيه بالآخر ، كذلك ابن سينا . فهو يتفق معه في جوهر الفكرة وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف اليها ، ولكنه يمتاز عنه في تفاصيل هذه الفكرة والدقة في تقريرها والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والايضاح والتبسيط والانة وطول النفس . فابن سينا كالفارابي من اصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، ومن اصحاب التعبير عن احد طرفيه بواجب الوجود وعن الطرف الآخر بممكن الوجود . وواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجوداً لم يعرض منه محال . فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ،<sup>(١)</sup> .

ولعلنا نلاحظ هنا فرقاً طفيفاً بين ابن سينا والفارابي في تعريف الممكن . فقد وصف الفارابي الممكن - كما مرّ معنا - بالحكم عليه ببناء

على شق واحد من شقيه فقط ، فقال : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، مع ان المحال لا يلزم كذلك عند فرض وجوده ايضاً ، وهو الشق الآخر . فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه فقط » اذا فرضناه غير موجود ، دون الشق الآخر « او اذا فرضناه موجوداً » فيه ايدان برجعان الشق الاول على الشق الثاني ، مع ان طبيعة الممكن لا تتحقق إلا في مساواة احد طرفيه للآخر ، في مساواة فرض وجوده لعدم وجوده . وأما ابن سينا فقد كان اكثر دقة في تقرير طبيعة الامكان فلم يرجح شقاً على آخر .

والخلاصة ان ممكن الوجود ما يستوي فيه الوجود وعدم الوجود . وأما واجب الوجود فهو بحكم التعريف ما يجب له الوجود او ما يكون وجوده ضرورياً .

وهناك واجب الوجود بذاته ، لا بسبب آخر ، وهو الله تعالى ، ثم واجب الوجود بغيره ، وهو العالم . وأما اعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد ، فاذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها . ان اصلها الامكان ، فهي مفتقرة اذن الى ما يرجح وجودها ويحققه بالفعل ، وبعبارة اخرى الى ما يوجب وجودها ، فاذا حصل لها الوجود كانت واجبة الوجود بغيرها ، اي بذلك الذي افادها الوجود . فالأربعة مثلاً واجبة الوجود لا بذاتها ، بل باجتماع اثنين واثنين معاً . وهاك مثلاً اوضح ، وهو مثل الاحتراق : فالاحتراق واجب بغيره ، اي عند التقاء النار بالجسم القابل للاحتراق ، بمعنى انه اذا مسّت النار جسماً قابلاً للاحتراق فن الواجب ان يحترق بهذه النار ، فالاحتراق ليس له من ذاته ( وإلا لما توقف عن الاحتراق منذ الأزل ) بل من غيره وهو النار . فهو اذن واجب بغيره ، وإن كان في الاصل - اي قبل ملاقة النار - ممكناً في ذاته ، اي قابلاً للاشتعال في اي وقت تقترب منه النار . وهكذا فما دام الممكن غير متحقق بالفعل ، فذلك يعني ان لا قدرة له على الوجود ، فاذا وجد

فذلك لأن وجوده أصبح واجباً بالعلّة التي أوجده ، ومن ثم فلا يمكنه الا يوجد وقد وجدت علته . وهذا معنى قولنا انه واجب . ولما كان وجوده منوطاً بغيره قلنا انه واجب بغيره لا يتخلف عنه .

**اليات وجود الله .** — مما تقدم نستطيع ان نستنتج دليل ابن سينا على وجود الله . فالطريق الذي سلكه الى ذلك هو طريق القسمة العقلية الى الواجب والممكن . فالموجود إما ان يكون له سبب في وجوده او لا سبب له . فان كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود . لأن ما يمكن وجوده فحصول الوجود له لا يزيل عنه وصف الامكان . وان لم يكن له سبب في وجوده برجه من الوجوه فهو واجب للوجود .

والدليل على ان في الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده ان هذا الوجود إما ممكن الوجود او واجب الوجود . فإن كان واجب الوجود فهذا هو المطلوب . وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يحصل له الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه . فإن كان سببه ايضاً ممكن الوجود تعلقت الممكنات بعضها ببعض ، فلم يكن موجوداً البتة ، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى . وهو محال فإذاً الممكنات تنتهي بواجب الوجود<sup>(١)</sup> . وهذا الواجب موجود بالضرورة . وهو «علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود»<sup>(٢)</sup> .

فقد صح إذن ان كل جملة تتألف من مجموعة من الاشياء كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وهذه العلة هي الله تعالى . وهذا الطريق العقلي البحت الذي سلكه ابن سينا لإثبات وجود الله مكثفياً بتحليل طبيعة الإمكان دون اعتبار للأشياء الممكنة المحسوسة هو

١ — انظر الرسالة العرشية ، صفحة ٢ - ٣ ( ضمن سبع رسائل ) .

٢ — الإشارات القسم الثالث صفحة ٤٤٦ .

في نظره « أوثق وأشرف » من أي طريق آخر . انه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون الى ان « تفرغ عصام » حتى يتنبهوا الى حقيقة الوجود . فهو يرى انه ينبغي ألا نلتزم البرهان على وجود الله مستبدلين عليه بشيء من خلقه . وفي هذا تعريض للمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلاً على وجود محدث له ، بل ينبغي ان نستند الى تحليل طبيعة الإمكان فتستدل على الواجب الذي وجوده عين ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر الى الوجود ، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . إذ ان ارتباط الوجوب بالإمكان اقوى من ارتباطه بالحدوث ، بل تكاد لا توجد أي علاقة بين الوجوب والحدوث .

يقول ابن سينا في ( الإشارات ) بعد إثبات الواجب وبيان ان العالم ممكن يحتاج الى علة تخرجه الى الوجود لأن وجوده ليس من ذاته :  
 « تأمل كيف لم يحتج بياقنا لثبوت الأول ... الى تأمل لغير نفس الوجود <sup>(١)</sup> ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود <sup>(٢)</sup> . وفي هذه المسألة يتفق ابن سينا مع الفارابي ولكنه اكثر منه شرحاً وإيضاحاً واسهاباً .

**صفات واجب الوجود .** - هذا ولا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند الفارابي . لكن بينما يتناول الفارابي هذه الصفات بأسلوبه الممدد المعروف بالاجمال والتركيز ، يتوسع ابن سينا كماداته في الشرح ويطيل في التعليل . فواجب الوجود له من الصفات البساطة والكمال والحير المحض ، وهو واحد في العدد لأنه لا يمكن ان يكون غيره

١ - اي لم يحتج الى شيء آخر غير تحليل طبيعة الوجود دون نظر الى الموجودات ، او طبيعة الامكان ، دون نظر الى الاشياء الممكنة .

٢ - الإشارات ، القسم الثالث ، ص ٤٨٢ . انظر أيضاً النجاة ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .

سبباً له ، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا انقسام في ذاته ولا اشتراك لغيره معه في ماهيته ، ولا يجوز ان يكون له مثل أو ند أو ضد أو شريك ، ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ، ووجوده عين ماهيته ، وهو وحده الذي يمنح الممكنات وجودها ، وهو عقل محض ، وعقل ذاته ومعقول لذاته ، فهو اذن عقل وعقل ومعقول ، وهذا لا يوجب الكثرة فيه لأن صفاته عين ذاته . فاذا قلنا انه عقل وعقل ومعقول لا نعني في الحقيقة الا وجوده مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها . وكذلك اذا قلنا عنه انه واحد لا نعني إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم او مسلوباً عنه الشريك ... وهذه الطريقة في فهم الصفات على انها لله على جهة السلب اخذها ابن سينا عن المعتزلة ، ونجدها عند فلاسفة المسيحية الذين تأثروا به « كتوما الاكوييني » مثلاً <sup>(١)</sup> .

العلم الالهي . - لقد كان إله ارسطو لا يعلم إلا ذاته ، فهو منشغل بها عاكف عليها دون سواها . ثم جاء الفارابي فقال ان الله يعلم غيره وهو يعلم ذاته ، ولكنه لم يبين صفة هذا العلم . ولما جاء ابن سينا اضاف الى مقالة استاذه مقالته هو بأن واجب الوجود انما يعلم « كل شيء على نحو كلي » ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض . « فهو يعلم الاسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات » ، لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية <sup>(٢)</sup> .

اما كيف يعلم الله الجزئيات المنقيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة العلية ، فيقول ان الله يعلم الاسباب التي تؤدي الى كل أحداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة عالماً بتلك الاحداث

١ - انظر الاشارات للقسم الثالث ، ص ٤٨١ .

٢ - انظر المصدر السابق ص ٧٠٩ و ٧١٧ و ٧٢٠ والنجاة ٤٠٤ - ٤٠٨ .



نفسها من حيث هي معلولة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة .  
 فعله محيط بكل شيء ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في  
 الأرض ، وهذا العلم تابع لارتباط الاسباب بالمسببات . فمضى تقررت  
 الاسباب والمسببات فقد تقرر العالم بنظامه ، وتقرر ما يترتب على هذا  
 النظام وتقرر العلم به . وبذلك يحيط علم الله بكل ما في الوجود من  
 غير ان يخرج من ذاته ، ويدرك جميع الجزئيات المتغيرة من غير ان  
 تتغير ذاته .

وبعبارة أخرى ، ان علم الله بالاحداث الجزئية في هذا العالم لا  
 يكون عن طريق وقوعها في آياتها وأزمنتها ، بل عن طريق مبدأ كل  
 لها ، أي من حيث تجب باسبابها ، كالكسوف الجزئي ، فانه معلوم  
 للعلم الالهي بسبب توافي علله واحاطة العلم بها ، وذلك كعالم الفلك : فانه  
 انما يتوصل إلى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطته باسبابها واحاطته بكل  
 ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب  
 في الأشياء ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات . وكذلك الله .  
 فانه يعلم كل كسوف يحصل وزمان حصوله ، والمدة التي تفصله عن  
 كسوف سابق أو لاحق ، حق لا يبقى عارض من عوارضه الا يعلمه .  
 وهذا العلم يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون  
 حاله تلك الحال . انما لا يعلم الله هذا الكسوف أو ذاك حين حدوثه  
 وفي عوارضه الحسية المميزة له عن أي كسوف آخر ، لان هذا علم زمني  
 لا ازلي ، مرتبط بالحس لا بالعقل ، فمنصر الزمن - وهو سبب التغير  
 والتجدد - ليس داخلاً إذن في العلم الإلهي وان دخل في متعلق علمه  
 وموضوعه . فانه لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا ورؤي يوم  
 كذا في مكان كذا ، لأنه لو درى به لكان علمه ناقصاً كعلمنا نحن  
 ولاقتضى أن يكون من قبل جاهلاً بحدوثه .

وقد يقال ان هذا العلم يخرج الواجب عن بساطته ووحدته . لكن

ابن سينا ينفي ذلك بشدة : فعلم الله بغيره هو نفس علمه بذاته دون ان يكون في ذلك تغير او كثرة . انه كما تقدم عقل وعاقل ومعقول ، وهذا لا يوجب تعدداً فيه ، لأن كونه عقلاً واتخاذ ذاته موضوعاً لتعقله لم يخرججه عن بساطته ، لان علمه بغيره لا يختلف عن علمه بذاته . فهو اذا عقل ( علم ) ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود ، عقل اوائل الموجودات عنه عنه وما يتولد عنها من الأمور الجزئية . فجميع الموجودات معلولة - بتسلسل ضروري - عن الواجب ، وهي كذلك معلومة له علماً ازلياً . وبعبارة اخرى ، ان ذاته هي مبدأ علمه بالغير وليس هذا الغير مصدر علمه . فهو يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب التازل من عنده طولاً وعرضاً .

فهو لا يعقل الاشياء من الاشياء ، وإلا لكان علمه معلولاً بها ؛ وهو لا يعلم الاشياء عند حدوثها ، وإلا لحدث علمه معها ولتغير بتغيرها .

فحسبه ان يعقل ذاته علة كل موجود ليعلم كل موجود . وهذا لا يثلم الوحدة في ذاته ولا تأثير له فيها .

العناية الإلهية . - العلم الإلهي المحيط بكل الوجود والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان . فالعناية كما يقول ابن سينا هي « احاطة علم الاول<sup>(١)</sup> بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به . فيكون الموجود وفق المعلوم ، على احسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق . فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضات الخير من الكل »<sup>(٢)</sup> .

١ - الاول اي الله .

٢ - الاشارات ، ص ٧٢٩ - ٧٣٠ .

فإذا كان الله خيراً محضاً وإذا كان قد ابدع الموجودات على ما يقتضيه نظام الخير فمن أين تسرب الشر الى العالم ؟ والجواب عن ذلك بأن طبيعة العالم الامكان . فهو اذ كان ممكناً كان بعيداً عن الكمال المطلق ، وبالتالي كانت فيه نقص وشر . هذا هو تعليل دخول الشر والنقص الى العالم .

وعلى كل حال ، فإذا كان في العالم شرور فإن الخير هو الغالب ، وما نرى من شر فإنما وجوده لحكمة قد تظهر لنا حيناً ولكنها تخفى علينا احياناً كثيرة . وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الاسباب والمسببات في العالم . فإذا كنا لا نحيط علماً بجميع الاسباب والمسببات في العالم فكيف نطمح في معرفة ما فيه من حكمة ؟ ان العالم خاضع لأسباب ، وبذكر هذه الاسباب « يظهر اثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات ، وانها وجدت على أكمل ما يمكن ان يكون ، وانه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر ، ولو كان في الامكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره . وان هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات ، وان كان حصولها على سبيل الواجب والضرورة ، لكنها غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم . ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور ، لأن الخيرات هي مباديء الشرور . فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت ... ولكنها نادرة جداً بالإضافة الى الوجود ، اذ هو خير كله او الغالب خيره . واما الشرور فيجب اضافتها الى الاشخاص والازمان والطبائع ، على حد تعبير ابن سينا<sup>(١)</sup> ويقول ايضاً :

« ان العالم يحمله وأجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وتقديره وعلمه وارادته ... ويمكن ايراد الأدلة على ذلك : فلولاً ان هذا العالم مركّب مما تحدث فيه الخيرات

والشروع ويحصل من اهل الصلاح والفساد جميعاً ، لما تمّ للعالم نظام ،  
إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلاّ الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالمنا  
بل عالمًا آخر ،<sup>(١)</sup> .

ومتّكّل الشر في العالم كمثّل الماء والمطر والنار . فجميع ما في الكائنات  
من الخير لا يأتي بدون الماء . لكن اذا وقع فيه ناسك غرق . وكذلك  
المطر ، فانه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان . ولكن  
قد يقع من السيول المتدفقة أضرار . غير ان هذه الأضرار يسيرة الى  
جانب الخير الكثير . فلو امتنع نزول المطر لأصاب الارض جـدب  
وامتنعت الحياة . وكذلك النار ايضاً وما فيها من المنافع وصلاح العالم  
مع احراقها ما تقارنه . وعلى هذا جميع ما في العالم .

فقد ثبت اذن ان الخير مقصود بالقصد الأول وبالذات وان الشر  
داخل بالمرض والقصد الثاني ، وان كان كلُّ بقدر . فالشر المطلق إذن غير  
موجود ، وإنما الموجود شر بالاضافة والعرض . لذلك لا يد من احتمال الشر اليسير  
من أجل الخير الكثير<sup>(٢)</sup> . فليس في الامكان ابدع مما كان . أو قل إن  
عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة على حد تعبير الفيلسوف الالماني لينتز الذي  
يقول بالتناسق الأزلي .

قدم العالم : لقد افضنا في الكلام على الواجب وصفاته وما يُثبت له  
وما يُنفي عنه وآن لنا ان نوفي الممكن ( العالم ) نصيبه من البحث  
والدراسة . فما هي علاقة الممكن بالواجب ؟ وكيف تحقق ؟ ومتى برز  
إلى الوجود ؟

لقد كان ابن سينا - كالفارابي - يذهب مذهب أرسطو في أن  
واجب الوجود جذاب ومعشوق لما له من كمال تام وبهاء مطلق ، وان  
العالم منجذب عاشق لما له من نقص وقبح ، ولهذا يسمى لأن يكون شيئاً

١ - رسالة في سر القدر ( ضمن سبع رسائل ) ص ٢

٢ - انظر الرسالة العرشية ص ١٨ .

به . ولكن ابن سينا - كالفارابي أيضاً - لا يقر أرسطو أبداً على أن التحريك مقصور على الجذب والانجذاب فحسب ، بل هو يراه عبارة عن فعل أو ابداع أو إيجاد ، وان صاحب الفعل والابداع والإيجاد هو الواجب ، وان وقوع الممكن نتيجة لفعله أو ابداعه أو ايجاده . وبذا فقد أمال ابن سينا الفلسفة نحو الدين ، فأصبح الواجب لذاته في نظره فاعلاً بعد أن كان في نظر أرسطو معشوقاً فحسب . وهو هنا ان أقر أرسطو في ناحية وخالفه في ناحية أخرى على هذا النحو ووافق بذلك فيما أقره وخالف فيه الفارابي قبله ، فميزته من استاذة العظيم انما تتجلى هنا - كما تجلت من قبل - في التعبير والصياغة وزيادة الإيضاح والتقرير للمطلوب بأوجه مختلفة وطرق متباينة دون أن يخرج في ذلك عن دائرة استاذة .

لقد كان أرسطو يقول ان العالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله . ومعنى ذلك ان الله لم يخلق العالم . وهذا أيضاً مما لم يقره الفارابي ولا تلميذه ابن سينا من بعده . فمثل هذه الاثنيينية لا توافق عقيدة المسلم الذي يردد دائماً ان الله كان ولم يكن معه شيء ، ثم كان الله وكان العالم معه . فالله هو الفاعل المطلق ابداع على غير مثال وهو على كل شيء قدير . والحل الذي يراه ابن سينا هو حل وسط ، كما كان الحال عند الفارابي . فهو كأستاذة يفرق بين القديم بحسب الذات والزمان والقديم بحسب الزمان فقط دون الذات . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا اول لزمانه <sup>(١)</sup> . فالعالم قديم بحسب الزمان دون الذات ، اي هو قديم بالزمان حادث بالذات او الوقوع ، بمعنى ان وقوعه ( حصوله ) ليس من نفسه كما يقول ارسطو ، بل من قبل علته . فلولاه علة لم يحدث . فهو دون علته شرفاً ورتبة وان كان مصاحباً لها زماناً . وهذا ما يقول به

الفارابي وما يقول به ابن سينا أيضاً . ولكن اذا قورنت نصوص ابن سينا بنصوص الفارابي في هذه الناحية امتاز عنه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب . فالعالم متأخر عن الله في الذات وان كان مصاحباً له في الوقوع في الزمان . وخوفاً من ان يؤدي القول بقدم العالم ومصاحبته في الحصول لواجب الوجود ، الى الظن بأن العالم مكثف بذاته غير محتاج الى خالق فاعل له - وهو مذهب ارسطو - يبين ابن سينا ان ذلك لا يعني مطلقاً استغناء العالم عن الله وقدرته على القيام بذاته دونه ، بل ما زالت حاجته ماسة اليه وذلك لأن طبعه الامكان كما تقدم معنا مراراً ، فلا يستفيد الوجود إلا من واجب الوجود . ولئن اصطعبا في الوجود زماناً إلا ان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير متوقف عليه لأنه معلول ، فهو لما كان واجباً بغيره اختلف ماهيته عن وجوده ، فكان لا بد له من علة خارجة عنه تجمع فيه الوجود الى الماهية ليزر العالم الى الوجود بالفعل بعد ان كان بالقوة ، وهذه العلة هي الله .

فوجود الله علة لوجود العالم ، ووجود العالم معلول عن وجود الله . والعلة تتقدم معلولها ، والمعلول يتأخر عن علته . فالعالم اذن متأخر بذاته عن ذات موجدته . وهكذا فقد جمع ابن سينا بين قدم العالم قديماً زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً رغبة منه في التوفيق بين الفلسفة والدين . وامامناً منه في هذا التوفيق فانه يستعمل كلمة ( ابداع ) علة لوجود الكائنات عن واجب الوجود . فالإبداع هو « ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والأحداث » <sup>(١)</sup> اذ التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي ، والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، واما الإبداع فهو أن

يكون الشيء لا من مادة ولا في زمان سابق عليه . وهو ليس مجيء أحداث لشيء لم يكن ، وإنما هو أيضاً إعطاء الوجود الأول لا عن شيء . فאלله قديم أزلي لا يحصل عنه وجود مادي لم يكن ، كما أنه ليس بين الله والعالم زمان لم يكن العالم فيه موجوداً ثم وجد . وإنما العالم قديم بقدم علته . فאלله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم ، ومعلوها الذي هو العالم لا بد أن يكون كذلك قديماً مثلها . وتقدم الله عليه تقدم بالذات لا بالزمان . والمثال الذي يضربه ابن سينا على ذلك هو : « حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي » وان كانا معاً في الزمان . فهذه بعمدية بالذات «<sup>(١)</sup>

ان الإيجاد والصنع والفعل كل اولئك « يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن »<sup>(٢)</sup> او وجود من العدم . وهذا الوجود اقل من الابداع في نظر ابن سينا . لأن الوجود غير الاستمرار في الوجود ، ولأن تعلق العالم بالله تعلق ذاتي لا زماني . والتعلق الذاتي أدل على الله من التعلق الزماني . فالتعلق الزماني إنما يعني احتياج العالم إلى الله في ابتداء وجوده بعد عدم ، وليست له بعد ذلك حاجة إليه . بحيث لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً . كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده . وأما التعلق الذاتي فإنه يعني استمرار حاجة العالم إلى الله . ومن هنا كان ادل عليه .

وهكذا فان الابداع لا يعني الخلق في الماضي ، وإنما هو يعني مجرد الامكان . فالامكان الذي هو في اصل تصور العالم صفة لا شأن لها بالزمان ، إنما هي تتصل بماهية العالم وحقيقة وجوده . أما أنه قد وجد في يوم كذا وسنة كذا فمسألة تخرج عن مفهوم الامكان . وهذا ما يميز

١ - الاشارات ، ص ٥١٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨٥ .

الامكان عن الحدوث . فاذا كان الامكان لا شأن له بالزمان فان الحدوث وثيق الصلة بالزمان يختلط به معبر عنه ، وبقدر ما يكون الحدوث متصلاً بالزمان يكون اتصال الممكن بالواجب . وهذا ما يفسر لنا قول ابن سينا السابق بأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، اعني الامكان ، لا من جهة الحدوث . فالامكان - لا الحدوث - إنما هو علة الحاجة الى وجود الواجب الوجود .

#### ٤ - الفيض

فاذا لم يكن الابداع زمانياً ولا عن مادة فان سبيل وجود الموجودات عن الله هو الفيض . ونظرية الفيض تدين بنشأتها للفارابي كما نعلم ، ولكنها تدين لابن سينا بنموها وتفسيرها وانتشارها . ولذلك فهي تحمل في الغالب اسمه لا اسم استاذه . ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما كان عند الفارابي . فهما متشابهتان جداً ، ولا يزيد ابن سينا على نظرية استاذه إلا كثرة الاستطراد والشرح وعرض الفكرة في صور مختلفة ، مما هيأ لها حظاً اكبر من الذيوع والانتشار .

فالاول ( الله ) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وكيف يكون . وذلك النظام لأن الاول يعقله ، مستفيض كائن موجود . فالموجودات كلها إنما وجودها عنه .

وليس كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، فليس مراده على نحو مرادنا حتى يكون عنه قصد وغرض . وكذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاه منه . وكيف يجوز هذا وهو عقل محض يعقل ذاته . فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه . فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع له . وهو فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مابيناً لذاته ، وإن كون ما تكون عنه إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ ان واجب الوجود بذاته



واجب الوجود من جميع جهاته<sup>(١)</sup> .

ولما كان الاول واحداً ليس يحسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه ، وهي المبدعات ، كثيرة ، لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة . فالواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فقط ، واذا وُجد في العقول المفارقة شيء من الكثرة فانما هي كثرة اضافية اعتبارية او كثرة بالعرض . بمعنى ان العقل الاول الذي صدر عنه ، يمكن الوجود في ذاته واجب الوجود بالاول . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة . فيجب ان يكون فيه من معنى الكثرة :

اولاً عقله لذاته من حيث انها كانت ممكنة الوجود في الاصل ؛

ثانياً عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الاول المعقول بذاته ؛

وثالثاً عقله للأول .

وليست هذه الكثرة فيه بسبب الأول ، فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده . ثم ان الكثرة الحاصلة عن انه يعقل الاول ويعقل ذاته هي كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الاول . فليس يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية<sup>(٢)</sup> .

وهذه الكثرة الاضافية في العقل الأول تصبح كثرة حقيقية بعده . وبما ان تحت كل عقل عقلاً آخر وفلكاً بآدته وصورته التي هي نفسه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود . فمن العقل الأول ينشأ عقل الفلك الاقصى ونفسه وجرمه . وعن العقل الثاني ينشأ كذلك عقل فلك الثوابت ونفسه وجرمه . وهكذا الى ان يصل التدرج والصدور الى عقل فلك القمر ونفسه وجرمه .

١ - انظر النجاة ، ص ٤٤٨ - ٤٥٠ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٥٠ - ٤٥٤ .

وكيفية الصدور تتمثل في العلم أو التعقل . فعلم الأول لذاته ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه . اما علم العقل الأول الذي يتأوه فتمتد : علمه لموجده وعلمه لنفسه . وعن أشرف المعلمين فيه ينشأ اشرف الموجودات عنه . فعلمه بالموجد الأول إذ كان اشرف من علمه بنفسه كان سبباً في صدور العقل الثاني عنه ، بينما علمه بنفسه كان سبباً في صدور نفس الفلك وجرمه . اي ان ذات العقل 'تلاحظ' باعتبارين اثنين : اعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، واعتبار كونها بنسبتها إلى الاول واجبة الوجود . ولما كان احد الاعتبارين اشرف من الآخر كان علم العقل بنفسه من حيث الاعتبار الاول سبباً في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في ان يصدر عنه نفس الفلك . وهكذا ثلاث جهات مختلفة في الافضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة اشياء مختلفة في الشرف والرتبة ايضاً : علم بالموجد الأول - وهو اشرف انواع علم العقل - ينشأ عنه عقل مفارق آخر هو اشرف الموجودات الصادرة عنه ؛ وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة - اضعف مراتب علمه - ينشأ عنه جرم الفلك الذي هو اضعف الموجودات الصادرة عنه وأقلها درجة . وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود بالأول ، وينشأ عنه ما هو بين العقل والمفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الناشئة وهو نفس الفلك . وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الفيض الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا . وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، بل يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر ، المتولي تدبير العقل الانساني في العالم الارضي <sup>(١)</sup> .

ثم يبتدىء بعد ذلك عالم العناصر ووجود المادة القابلة للصور . وتتدرج المادة في الترتي في عالم العناصر يسيراً يسيراً ، فيكون اول

الوجود فيها أحسنّ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون أحسنّ ما فيه المادة المطلقة ثم الاسطقات ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات ، وأفضلها الانسان ، وأفضل الناس من استكملت عقلاً بالفعل . وأفضل هؤلاء المستعد لمرتبة النبوة .

وعلى هذا النحو تُتصور الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ونشأة نفسه وجرمه من عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق دون ان يكون هناك فجوة بين العالمين الأعلى والأسفل ، لا يُخرج الموجود الاول عن كونه موجداً للكل ومؤثراً في الكل .

ولعلنا نلاحظ هنا ان ابن سينا اخذ نظرية الفيض هذه عن الفارابي فحافظ على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها .. ولكنه وضح بعض النقاط وعمّقها فجاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً . فقد جعل الفارابي الفيض يصدر من ثمنى ، وأما ابن سينا فقد جعله يصدر اثلاثاً اثلاثاً . إذ ما دام العقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي ان يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة ، لا اثنان فقط ، كما كان الحال عند الفارابي .



لقد اكتملت الآن نظرية الفيض وتمت آخر حلقة منها ، وحلت مشكلة نشأة الكثرة من الوحدة حلاً تختلف الافاويل في قيمته ، ولكنه على كل حال سام في تفسير الكون واكتناه سره . نعم هناك اكثر من مأخذ على هذه النظرية . فليت شعري أي نظرية في الفلسفة خلت من المآخذ ؟ ايتوني بفلسفة سلت من التناقض والتعارض ، او على الأقل من التماثل ؟ هل خلت فلسفة افلاطون وأرسطو - وكلتاها فلسفة فذة عملاقة - من المآخذ ؟ هل خلت فلسفات القرون الوسطى كلها - اسلامية ومسيحية ويهودية - من المآخذ ؟

ان الفلسفة عمل عقلي يساهم في تفسير العالم ومعرفة امواره وحل غوامضه . وفي هذا العمل يكن سحر الفلسفة وفشلها في آن واحد . فأما سحرها فيتجلى في وحدتها وارتباط اجزائها وجمال بنائها وتلبيتها لحاجات عميقة الجذور في الانسان . وأما فشلها فيتبدى في كبريائها وغرورها ودعاؤها العريضة ؛ فهي إذ تتصدى لتفسير الكون لا تقبل بأقل من النظرة الشاملة والفكرة الكلية . انها لا تقنع بالعمل في نطاق الجزئيات ، بل انها لتربأ بنفسها عن ان تخوض في الجزئيات وتلطيخ بها يديها وتزري بكل محاولة تتحط الى مستواها . وكل من يعم النظر في الفلسفة ولا سيما الفلسفة اليونانية ، وفلسفة المصور الوسطى ، يجد فيها تقريباً وشوراً بالاثم ، تقريباً للنفس ، تقريباً للمادة ، تقريباً للعالم الارضي ، عالم الكون والفساد ، الذي تدل مجرّد اطلاق هذه التسمية عليه على مدى ما سيطر على الاقدمين من الشعور بالاثم والمذلة والصغار بأزاء العالم الأعلى .

وقد قامت اليوم عدة دعوات لتصحيح اتجاه الفلسفة ودفعها في الطريق القويم بصرفها عن الاهتمام بالكليات وحصرها في نطاق الجزئيات وجعلها خادمة للعلم ، ولكنها لم تنجح واغلب الظن أنها لن تنجح ، بل لو نجحت لاقام الانسان على انقاضها فلسفات جديدة على نط الفلسفات القديمة ، بل ان مجرد اعجابنا بفلسفة أفلاطون وأرسطو - رغم خلوهما من كل قيمة عليّة - انما يعبر عن تعلقنا بالكلي وشغفنا بالنظرة الشاملة . وكأنّ لسان حالنا يقول : إن الفلسفة لا تكون فلسفة الا اذا اشأبت الى الكلي ونسجت على منوال الكلي . ماذا أقول ! إن العلم نفسه أخذ اليوم يتجه اتجاهاً فلسفياً بدلاً من ان تتجه الفلسفة اتجاهاً علمياً ! ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان للفلسفة جذوراً عميقة في حياتنا لا يمكننا اقتلاعها بسهولة ، فهي من الاغراء وقوة التعبير عن الذات الانسانية بحيث لا يمكن الاستغناء عنها .

ان المأخذ لم تكن يوماً ما سبباً يعوق تقدم الفلسفة او يضعفها او

على الأقل يدعو الى الزرأية بها ، فضلاً عن ان تكون خالية منها .  
والعبارة الوحيدة التي يمكن استخراجها من هذه المأخذ انما هي ان يستدرك  
اللاحق كبوات السابق وينتفع الخالف بعثرات السالف محاولة لبناء فلسفة  
جديدة لا كبوة فيها ولا عثرة . ولكن هيهات . فكلما اقبلت عثرة  
انكشفت عثرات وكلما ارتفعت لبنة سقطت لبنات . فالفلسفة لا تعيش  
إلا على العثرات ولا تتغذى إلا بالسقطات . هكذا تتقدم الفلسفة وهكذا  
تنمو ويشمخ بناؤها على تعاقب العصور وكر الدهور .

تلك هي طبيعة الفلسفة وهذا هو شأنها . فامن فلسفة حققت ما تصبو  
اليه من نجاح . ففي نجاحها موتها وموت الفكر معها ، وفي فشلها حياتها  
وحياة الفكر معها ، على ما في ذلك من غرابة . فما دامت تنسج على  
منوال العقل وحده دون نظر الى الواقع ، بل اذا نظرت اليه قائماً تنظر  
اليه شزراً وفي قلبها منه غصة - ولا يمكنها الا ان تكون كذلك والا  
فقدت تمتعها واغراءها - اقول ما دام هذا حالها ، فلن ينمقد عليها  
اجماع وستبقى مذاهب وشيعاً ، كل حزب بما لديهم فرحون .

وفلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكره كانت  
- على علاقتها - في الرعيل الاول بين انظار القوم وامكانياتهم العقلية  
وأدوات تفكيرهم . وكانت نظرية الفيض على ما فيها من مأخذ وعثرات  
غنى من حاجة كبيرة ، تؤدي وظيفة هامة في التخفيف من عطش العقول  
وجوع النفوس ، فلم يكن في خزانة الاطباء ما يشفي القليل ويروي  
الظمأ مثلاً . فقد اضطلمت بنصيب كبير من مسؤولية المعرفة في عصرها  
وادت واجبها كاملاً أو شبه كامل . وحسبها أنه ليس فيها عنصر غير  
عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام  
منطقي متسلسل معقول .

فلننظر اليها من هذه الوجهة ، من وجهة ما هو كائن لا ما يجب ان  
يكون ، ولنعاملها على هذا النحو ، ولنقلع عن ترويد كليشيات اصبحت

محفوطة لا يخلو منها كتاب « روثيني » في تاريخ الفلسفة الإسلامية . فثعن  
الى الخلق والتجديد احوج منا الى الحفظ والترديد . أفكلما نقع بالغرب  
ناعق إستارعنا الى نقل صدها دونما تبصر او حكة ؟ وحبذا لو اننا بدلاً  
من التشكيك وإثارة الغبار ونقل الصدى سبرنا افكار القوم وفهمنا دلالتها  
ووظيفتها ووضعناها في سياقها التاريخي وإطارها الحضاري ، إذن لكننا  
اسدينا الى الجيل الذي نفتمي اليه وإلى الأجيال القادمة خير خدمة وأعم  
نفع . فالدراسة المياريّة للفلسفة لا تجدي ، إنما يجدي الدراسة الوضعية ،  
دراسة ما هو كائن علاقته وفي عثراته . أما دراسة ما ينبغي ان يكون  
فقد مضى عهدا ، او على الأقل هذا ما نرجو ان يكون !

#### ٥ - الطبيعة

تبحث الطبيعة - وبتمبير أدق علم الطبيعة - في « الاجسام الموجودة  
بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات » (١)  
المادة والصورة . - هذه الاجسام جميعاً مركبة من مادة هي محل ،  
وصورة تحمل في هذا المحل . ونسبة المادة الى الصورة هي كنسبة النحاس  
الى التمثال (٢) .

وفكرة المادة والصورة فكرة قديمة كما نعلم اخذها ابن سينا عن  
ارسطو من خلال استاذة الفارابي ، لكن ارسطو لم يبين كيف تتدخل  
الهيولى في تكوين الصورة . وكل ما قاله في هذا الصدد أن الهيولى تقبل  
الصورة وانها حامل لها . وهذا ما يقوله ابن سينا ايضاً ويعبر عنه بطرق  
مختلفة . لكنه يضيف إلى أرسطو فكرة الامتداد . فما من جسم من  
الأجسام إلاّ يمكنك أن تقرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له  
على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً .  
فهذا معنى كون الجسم ذا اقطار ( ابعاد ) ثلاثة وان كان في نفسه

١ - النجاة ، ص ١٥٨ .

٢ - النجاة ، ص ١٥٩ .

شيئاً واحداً<sup>(١)</sup> .

فالامتداد اذن صفة راسخة ، من صفات المادة لا تُخصّص جسماً دون جسم بل تعم جميع الأجسام ، اذ لا تتصور المادة بلا امتداد . قطيعة الامتداد في نفسها واحدة .<sup>(٢)</sup> وهذا ما سيقول به ديكارت فيلسوف عصر النهضة بعد ابن سينا بستة قرون ، عندما حصر الموجودات في قسمين هما الامتداد والفكر . وسنجد بين ديكارت وابن سينا وجوهاً أخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع مختلفة من فلسفته .

والامتداد لا يمتد الى غير نهاية ، اللهم الا في الوهم ، اذ لكل جسم حدود ينتهي إليها . ولذلك يقول ابن سينا : « فلقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل ، اعني في الوجود »<sup>(٣)</sup> . ومعنى هذا ان الجسم لا يكفي أن نقول فيه كما قال أرسطو بسداجة انه مركب من مادة وصورة ، بل يجب أن نبين كيف يكون ذلك ، وهذا ما استدركه ابن سينا . فالجسم لا يحصل له الوجود الا اذا كانت له ثلاثة ابعاد وكانت هذه الابعاد متناهية ليرتب عليها شكل من الأشكال . واما هيولى ارسطو فهي كما مر معنا استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور لم تقم بأبي امتداد ، فضلاً عن ان تكون متناهية او ذات شكل . والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا ( الصورة الجسمية ) او ( الصورة الجرمية او الجرمانية ) وهو ما لا يعرفه ارسطو .

والاقطار الثلاثة الملازمة لكل جسم انما تقوم في المادة الموضوعة لها بطبيعتها . غير ان هذه الاقطار ليست جزءاً من وجود المادة ولا تؤخذ في حدها ، بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حالة فيها

١ - النجاة ، ص ١٥٩ .

٢ - انظر الاشارات القسم الثاني ص ١٥١ .

٣ - الاشارات ، ص ١٦٧ .

مقارنة لها . فليس للمادة بذاتها مقدار وقطر وانما هما يطراآن عليها من غير ذاتها لأنها مستعدة لقبولها . والدليل على ذلك ان المادة الواحدة تنقل من حجم الى حجم دون ان تضيق به <sup>(١)</sup> .

وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخر غير الصور الجسمية التي تقدم ذكرها . فللأجسام الطبيعية - إذا أخذت على الاطلاق - من المباديء المقارنة التي لا تنفك عنها مبدآن فقط هما المادة والصورة . ولها ايضاً ما يسميه ابن سينا ( لواحق الأجسام الطبيعية ) وهي الاعراض العارضة من المقولات التسع . والفرق بين الصور والاعراض ، ان الصور تحمل مادة غير متقومة الذات ، واما الاعراض فانها تأتي بعد تقوّم الجسم الطبيعي بالمادة والصورة <sup>(٢)</sup> .

والصورة لا تفارق المادة . فاذا زيلتها منها واحدة وجب ان تخلفها غيرها . اجل ان المادة لا تتعرّى عن الصورة . فاذا حصلت للجسم صورة ثانية محل الاولى سمي هذا الفعل بالنسبة اليه كوناً ، كما يسمى انعدام الصورة الاولى عنه فساداً . وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة لأنها علتها المعطية لها الوجود ، ويليهما الهوى ، ووجود الهوى انما يكون بالصورة .

القوى السارية في الاشياء . - هذا والاجسام لا تتحرك بذاتها ولا تكن بذاتها ولا تتشكل من ذاتها ، ولا تقوم بفعل من الافعال من ذاتها ، وانما هي تقوم بذلك كله بفعل قوى مفروزة فيها ، وهذه القوى على ثلاثة أقسام :

فمنها قوى سارية في الاجسام تحفظ عليها كالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها . فاذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ردتها اليها ومنعتها عن الحالة غير الملائمة . وهي إذ تفعل ذلك انما تفعله بلا معرفة ولا روية وقصد اختياري ، بل بتسخير من الاجسام السالوية .



وليس شيء من الاجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى <sup>(١)</sup> .  
والنوع الثاني قوى تفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين  
وحفظ نوع وغيرها من الكالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة ، فبعضها  
يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة ، فيكون نفساً نباتية ؛  
ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وادراك الملائم والمماfi ، فيكون نفساً  
حيوانية ؛ ولبعضها الاحاطة بمخائلق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث  
فيكون نفساً انسانية <sup>(٢)</sup> .

والنوع الثالث قوى تفعل في الاجسام الطبيعية ما تفعله النفس الانسانية  
وهي انما تفعل مثل هذه الأفعال لا بآلات ولا بأنحاء متفرقة ووجوه  
مختلفة ، بل بإرادة متجهة الى سنة واحدة لا تتعداها ولا تحيد عنها .  
ويطلق ابن سينا على هذه القوى اسم النفس الفلكية <sup>(٣)</sup> .

مراتب الموجودات . — يذهب ابن سينا في مراتب الموجودات وتأثير  
الاعلى منها في الأدنى مذهباً شبيهاً بمذهب الفارابي نجده مثوراً في  
( النجاة ) و ( رسالة في العشق ) وغيرها .

فالموجودات على مراتب : أعلاها واجب الوجود وأدناها الهوى .  
والموجود الاول فعل خالص ووجود محض ، وكل ما عداه ممكن الوجود ،  
حتى نقتفي الى الهوى وهي امكان خالص ، وهي من اجل ذلك عدم .  
وهكذا تتدرج الموجودات من الوجود الى العدم .

ولكل موجود كمال ، وسميه الى الكمال تحقيق لحيره . ولكل جسم  
مكانه الطبيعي وغاية ينزع اليها لتمام وجوده وقوى غريزية تساعد على  
بلوغها على خير وجه وأفضله . وجميع الاشياء الطبيعية تنساق في  
الكون الى غاية وخير ، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً  
الا في السدرة . بل لها ترتيب حكيم وليس فيها شيء معطل او

١ — انظر النجاة ، ص ١٦١ - ١٦٢ .

٢ — انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .

٣ — انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .

لا فائدة فيه <sup>(١)</sup> .

وبين ابن سينا - كالفارابي - تأثير الأجسام الساوية في العناصر الأرضية ، اذ هي تحركها وتخلطها فتنشأ عن ذلك موجودات شتى مختلفة الدرجات خاضعة لتأثير الأفلاك والعقل الفعّال . فكل شيء في عالم ما تحت فلك القمر انما يتكون من امتزاج العناصر الأربعة بفعل الكواكب . فاذا امتزجت العناصر امتزاجاً أولياً تولدت الاجسام الجامدة ؛ واذا امتزجت امتزاجاً اكثر اعتدالاً نشأ بسبب الجسم الساوي نبات ؛ واذا زاد اعتدال المزاج استعد الجسم لقبول النفس الحيوانية ، بعد ان يستوفي درجة النفس النباتية ؛ حتى اذا أمعن في الاعتدال قبّل النفس الانسانية التي تهيش وحدها للرجوع الى العالم العلوي وتحصيل السعادة فيه .

سريان قوة العشق في هويات الاشياء . - ولابن سينا فوق ذلك نظرية فيها سحر واستهواء عليها مسحة افلاطونية هي بحق قطعة من الأدب الرفيع ، يصف بها انتظام الموجودات ونزوعها الى الكمال والخير .

وقد عرض ابن سينا هذه النظرية بتفصيل في رسالته المشهورة ( رسالة في العشق <sup>(٢)</sup> ) كما أتى عليها باختصار سريع في اواخر النمط الثامن من ( الإشارات ) . ولكننا سنقتصر هنا على ( رسالة في العشق ) لأنها تجزيء عما ورد في ( الإشارات ) .

العشق كما يعرفه ابن سينا هو استحسان الحسن والملائم جداً . فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه اذا 'فقد' ، والخير الخاص هو الملائم للشيء في الحقيقة والحسبان . وعلة العشق هي ما قد نيل او ما سينال منه . وكلما زادت الحرية ازداد استحقاق المشوقية وزادت العاشقية للخير <sup>(٣)</sup> .

١ - انظر النجاة ، ص ١٦٤ .

٢ - رجعنا في تلخيص هذه النظرية الى ( رسالة في العشق ) تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان . وتوجد بكاملها في قراءات في الفلسفة ص ٦٣٧ - ٦٦٠ .

٣ - رسالة في العشق ص ٦٤١ .

وهكذا فقد اوجبت كلمة الله ان يفرز في الموجودات عشقاً طبيعياً ينزع بها الى الكمال والوجود . فان لكل واحد من الموجودات شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً هو سبب لوجوده . والموجودات لا تمرى عن ملازمة كمال ما ، وملازمتها له بعشق وتزوع في طبيعتها الى ما يجعلها ملازمة له<sup>(١)</sup> .

وجميع الكمالات مستفاضة من فيض الكامل بالذات . فقد اقتضت حكته وحسن تدبيره ان يفرز في كل موجود عشقاً كلياً يصير به مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية ونازعاً الى الابدان لها عند فقدانها . فواجب اذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات وجوداً غير مفارق ، وإلا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقاً من عدمه ، ويسترده عند فوته قلقاً لبعده ، ولصار أحد العشقين معطلاً . ووجود المعطل في الوضع الإلهي باطل .

وليس يمرى شيء عن عشق غريزي فيه ، سواء كان من البسائط غير الحية او الكائنات الحية .

فأما البسائط غير الحية فكل واحد منها قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده . وهذا العشق يظهر في الهوى والصورة والاعراض .

فاما الهوى فلدائمة نزوعها الى الصورة مفقودة ، ولوعها بها موجودة . ولذلك تلقاها متى عُرِيت عن صورة بادرت الى ان تستبدل بها صورة اخرى ، اشفاقاً من ملازمة العدم المطلق . فالهوى مقر للعدم ، انها كالمرأة اللاتمة الدمية المشقة من استملاء قبحها : فكما انكشف قناعها غطت دماستها . فقد تقرر بهذا ان في الهوى عشقاً غريزياً .

واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر ايضاً بوجهين : احدهما ما نجد من ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه ؛ والثاني ما نجد

من ملازمتها كالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية اليها متى باينتها<sup>(١)</sup> .

واما الاعراض فعشقتها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً . وذلك عند ملابتها الاضداد التي تتعاقب على الموضوع .

فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط غير الحية عن عشق غريزي في طباعه<sup>(٢)</sup> .

وكذلك الحال في الكائنات الحية . فالعشق الخاص بالقوة النباتية يظهر في شوقها الى حضور الغذاء والى تحصيل زيادة مناسبة في اقطار الجسم المغتذي والى تهية كائن مماثل لها<sup>(٣)</sup> .

واذا كان العشق ظاهراً في النبات فهو في الحيوان اظهر . فلكل قوة من قوى الحيوان تصرفٌ يحثها عليه عشق غريزي ، وإلا لكان وجودها في البدن معطلاً ولتساوت الموارض الحسية عند الحيوانات . فالجزء الحاس يعشق المحسوسات ، والجزء الفضيي يعشق الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارح ذلك ، والجزء الشهواني يعشق لذة المعلوم الذي يُبقي الكائن حياً كما يعشق لذة المنكوح بضرب من العشق الغريزي الذي لا بد منه لتوليد المثل واستبقاء الحرث والنسل . والفرق بين عشق القوة النباتية وعشق القوة الحيوانية ، ان عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون ، واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبأخذ ألطف وأحسن<sup>(٣)</sup> .

واما الانسان فان نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهاء بمجاورة القوة الناطقة تفعل هذه الافاعيل بنوع أشرف وألطف ايضاً . فهو اذن

١ - صفحة ٦٤١ - ٦٤٣ .

٢ - صفحة ٦٤٤ .

٣ - صفحة ٦٤٥ - ٦٤٦ .

يعشق كما يعشق الحيوان ، لكن الحيوان يعشق بنوع تواييد طبيعي ، ويمشق الانسان بالرؤية الناطقة ، فيسعد بتصور المعاني السامية ويعرف انه كلما قرب من الممشوق الاول زادت بهجته وسعاده . ان من شأن العاقل الولوع بالنظر الحسن من الناس ، وقد يُعد ذلك منه في بعض الاحايين تطرفاً وفتوة ، لكن لا يجوز أن يستفوه هذا المشق فيتناول الشهوات تناولاً حيوانياً يحمله مستحقاً لللامة والاثم . فلن يخلص المشق النطقي ما لم تنقمع القوة الحيوانية غاية الانقماح . فمها ( كلما ) احب الصورة المليحة باعتبار عقلي عد ذلك وسيلة الى الرفعة وزيادة في الحرية ، وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفاً وفقّ لطيفاً . فلا يكاد اهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والاقعاج يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة انسانية ، وذلك لأن الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا ظفر بالصور الحسن التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر إلهي فيها جداً استحق لأن يتنحلل من ثمة الفؤاد مخزونها ، ومن اصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه .

وعلى كل حال ، ان القوى النفسانية مها ( كلما ) انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف اجتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيها زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والرجاء في الانتباه إلى الفرض . اذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ودفع الضرر عنه تأييداً ودفعاً يوفيها من جهة قبولها زيادة بهاء وكال . فالادنى من قوى النفس يخدم الاعلى ، والاعلى يزداد قوة بالادنى . وبذلك تنتظم أمور الإنسان وتطيب شمائله وسجاياه <sup>(١)</sup> .

هذا ولا يقتصر المشق على ما تقدم فقط ، فهناك عشق النفوس الإلهية من البشرية والملكية . فهي لا تستحق اطلاق التآله عليها ما لم تكن

فائزة بمعرفة الخير المطلق ، ولا توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة به . إن من ادرك خيراً فانه بطابعه يعشقه . فالعلة الأولى معشوقة النفوس المتألهة لأنها ادركت خيرية هذه العلة وسمت إليها . وأيضاً فان النفوس البشرية والملكية - لما كانت كالانها بأن تتصور المقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال ، فواجب ان يكون الخير المطلق معشوقه لها ، اعني لجملة النفوس المتألهة . ان الخير المطلق سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكالاتها فيها ، اذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها ، وانها لن تكون كذلك الا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه . ولذلك فان الخير مطلق معشوق لها ، اعني لجملة النفوس المتألهة . وهذا المعشوق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالة الكمال والاستعداد : فأما من حيث الكمال فالسبب واضح . فالنفوس الملكية لا يزول عشقها وذلك لفوزها بالكمال .

وأما من حيث الاستعداد فان النفوس البشرية - دون النفوس الملكية - لها شوق غريزي إلى معرفة المقولات التي هي كمالها ، وخاصة المعقول الاول المطلق الذي هو أفيد للكمال عند تصوره واهدى الى تصور ما سواه ، والذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولاً في النفوس وموجوداً في الالعيان . ولا محالة إن لها عشقاً غريزياً في ذاتها للعق المطلق أولاً وسائر المقولات ثانياً ، وإلا فوجودها على حالة الاستعداد يظل معطلاً .

فإذن المشوق الحق للنفوس البشرية والملكية إنما هو الخير المحض<sup>(١)</sup> . والخلاصة ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً ، وان الخير المطلق يتجلى لماشقه ، الا ان قبولها لتجليه واتصالها به يتفاوت من موجود الى آخر ، وان غاية القربى منه قبول لتجليه على

اكمل ما في الامكان ، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد . ولا ينال جودة تجليه الأعاشق وان وجود الأشياء انما كان بتجليه . فلو لا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود . واذ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق لنيل تجليه . وكون أكثر الأشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الأشياء لكمالها . فالخير الأول بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان محتجباً عنها غير متجلٍ لها لما عُرف . بل ذاته بذاته متجلٍ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب عنها . فلا حجاب في الحقيقة الا في المجهولين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه الا حقيقة ذاته ، إذ لا يتجلٍ بذاته في ذاته الا هو صريح ذاته .

وأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلبي او العقل الفعال . وهو يقبل التجلي بغير قوسط ، ثم تناله النفوس الإلهية بلا توسط ايضاً عند النيل ، ثم تناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية . وكل هذه الموجودات يسوقها ما نالته منه الى التشبه به بطاقتها . فان الاجرام الطبيعية انما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها وهو البقاء على اخص الأحوال . وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها ، وهي ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة . وكذلك النفوس البشرية انما تفعل أفاعيلها العقلية والعملية الخيرية تشبهاً به . والنفوس الإلهية الملكية انما تحرك تحركاتها وتفعل أفاعيلها تشبهاً به ايضاً في ابقاء الكون والفساد والحركة والنسل ، اذ هي عاقلة له ابدأ وعاشقة له لما تعقله منه ابدأ ، ومتشبهة به لما تمسقه منه ابدأ . وولوعها بادراكه وتصوره يكاد يشغلها عن ادراك ما دونه او تصور ما سواه من المعقولات ، او قل انها تصوره قصداً وولوعاً وتصور ما سواه تبعاً .

فاذن الملك الاعظم رضاء ان يُتشبه به وان كان ما يرام من التشبه

به لا يؤتى على غاية (١) .

#### ٦ - النفس

كان ابن سينا إمام فلاسفة الاسلام في دراسة النفس . فهو أول فيلسوف مسلم اهتم بها اهتماماً لا نجد له مثيلاً لدى احد من الفلاسفة السابقين ، حتى اننا لا نكاد نجد كتاباً من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرمنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها وقواها . واذا كان قد اخذ كثيراً من آرائه النفسية عن افلاطون وارسطو والفارابي فليس ثمة شك في ان النتائج التي وصل اليها تختلف عن نتائجهم اختلافاً بيناً سواء من حيث العمق والاستقصاء او من حيث الاتساع والشمول او من حيث الغرض والغاية .

النفس هي الانسان على الحقيقة . فليس الانسان هو الهيكل الجسدي المحسوس ، وانما هو الجوهر السامي الذي يقطن هذا الهيكل ويضفي عليه قيمته . والنفس الانسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمه وإحكامه . ولهذا يردد ابن سينا مخاطباً الانسان منبهاً اياه الى سمو جوهره وعظم شأنه :

أتحسب انك جرم صغير      وفيك انطوى العالم الأكبر ؟  
فالنفس اذن عالم مستقل قائم بذاته ، هو في ترتيبه ونظامه صورة مصغرة عن العالم بأسره . انها العالم الأصغر في مقابلة العالم الأكبر . فهي صورة الكل ومرآة الكل .

النفس هبة السماء . - فالاجسام قبل ان تظهر عليها ظواهر النفس يجب ان تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير . فالعناصر الاربعة كما نعلم انما تكونت بتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية ، وتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية ايضاً وبفعل القوى السارية المفروزة في هذه العناصر وامتزاجها ببعضها امتزاجاً اولياً تكونت المعادن . ثم امتزجت



العناصر بطريقة اقرب الى الاعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية نبات . ثم زاد اعتدال المزاج في بعض الاجسام فاستمدت لقبول النفس الحيوانية بعد ان استوفت درجة النفس النباتية . وهكذا فكلما زاد الاعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية اخرى أطف من الاولى<sup>(١)</sup> . فالاختلاف اذن بين الاجسام - سواء كانت اجساماً طبيعية او اجساماً حية - انما يرجع الى مزاج العناصر بتأثير القوى الفلكية ، وهو كما نرى اختلاف يشبه ان يكون في درجة الاعتدال اكثر منه في النوع .

على انه كلما ابتعدنا عن الاجسام الطبيعية قل فعل القوى السارية في الاجسام وازداد فعل القوى الزائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج نفسه . فكان هناك مبدأ جديداً يأخذ طريقه الى الظهور في الجسم الطبيعي بعد ان يستكمل اسباب الوجود المادي . هذا المبدأ هو النفس .

تعريف النفس . - والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

احدها النفس النباتية ، وهي كمال اول جسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويفتدي . والغذاء جسم من شأنه ان يتشبه بطبيعة البدن الذي يتفدى به ، وهو يزيد معه بمقدار ما يتحلل او أكثر أو أقل<sup>(٢)</sup> . والثاني النفس الحيوانية وهي كمال اول جسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة<sup>(٣)</sup> .

والثالث النفس الانسانية وهي كمال أول جسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية<sup>(٤)</sup> .

هذا وتعريف النفس بانها كما يرجع إلى ما مر معنا في العلم الطبيعي من ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تصدر عن قوى

١ - انظر النجاة ص ٢٥٦ - ٢٥٨ .

٢ - النجاة ص ٢٥٨ .

زائدة على الطبيعة الجسمية . وهذه القوى - كما رأينا - هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والانسان وجوده : فهي كمالات بالنظر الى انها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً ، أي موجوداً بالفعل .

أما تعريف النفس بأنها كمال اول فمعناه انها هي التي يصير النوع بها نوعاً بالفعل . وأما الكمال الثاني فهو ما يتبع النوع كالاتحاد والروية بالنسبة الى الانسان . والنفس كمال لجسم طبيعي لا لجسم صناعي كالكرسي والسري . ولا تكون النفس كمالاً لأي جسم اتفق ، وانما هي كمال لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات ( او أعضاء ) يستعين بها في افعال الحياة . وأول مراتبها التغذي والنمو والتوليد ، ثم ادراك الجزئيات والتحرك بالارادة ، واخيراً الاستنباط بالرأي وادراك الأمور الكلية .

قوى النفس النباتية . - للنفس النباتية قوى ثلاث هي :

أ - القوة الفاذية ، ومن شأنها انها تحيل الأجسام الأخرى إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فيعمل محل ما انتقص من هذا الجسم .

ب - القوة المنمية ، وهي التي تزيد الجسم في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، لتبلغ به كماله في النشوء .

ج - وأخيراً القوة المولدة ، وهي التي تولد الشبيه <sup>(١)</sup> .

قوى النفس الحيوانية . وللنفس الحيوانية قوات : قوة محركة ، وقوة مدركة ، ولكل منهما قوى فرعية تنفرع عنها .

أ - فالحركة تكون اما باعثة واما فاعلة . فالباعثة قوة نزوعية وشوقية وظيفتها ان تحمل على التحريك بالطلب او بالهرب تبعاً للصورة التي ترتسم في الخيلة ، كالحركة لطلب لذة او لدفع مضرة . واما القوة الفاعلة فهي قوة تنبث في الاعصاب والمضلات تجذب الاوتار والأربطة

فثبنتها أو ترخيتها وتمكن من الحركة الجسدية (١).

ب - وأما القوة المدركة فهي تطلق بمعنيين أيضاً : قوة تدرك من خارج وقوة تدرك من باطن . فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس . وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . والمدركة من باطن بعضها يدرك صور المحسوسات وبعضها يدرك معاني المحسوسات . فأما صور المحسوسات فتدركها الحواس أولاً ثم تؤديها إلى النفس : مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، على ان الشاة تدرك من الذئب شيئاً آخر هو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها منه وهذا هو ادراك المعنى ، وهو لا يتأتى عن طريق الحواس الظاهرة بل بقوى النفس الباطنة ، وهي خمس :

أحداها الحس المشترك أو فطاسيا ، ويقبل جميع الصور التي ترد إليه من الحواس الخمس ويجمع بينها ويميز بعضها من بعض ، وهو مركز الحواس ، وهو في التجويف المقدم من الدماغ .

والثانية المصورة ، وتحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس فيبقى فيها بعد غيبة المحسوسات ، اذ القوة التي بها القبول ( أي الحس المشترك هنا ) غير القوة التي بها الحفظ ( أي المصورة ) : فالما له قوة قبول النقش وليس له قوة قبول حفظه ، بخلاف الشمع فإنه يقبل النقش ويحفظه . ولهذا فالحس المشترك يقبل صور المحسوسات ، والمصورة تحفظها . فالمصورة هي خزانة الصور ، إنها قوة حفظ فقط ، لا تدرك ولا تحكم ولا تفصل ولا تتركب . فهذا من شأن الخيلة ، وهي ( المصورة ) في آخر التجويف المقدم من الدماغ .

والثالثة المخيلة ، ومن شأنها ان تفصل وتركب وتؤلف اختياريًا بين ما هو مخزون في المصورة . انها تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخزونة في المصورة والذاكرة وفقاً لقوانين معينة ( قانون التضاد ، وقانون التشابه ،

وقانون التجاور ) « مبتدئة في صور محسوسة او مذكورة ، منتقلة منها الى ضد أو ند أو شيء هو منها بسبب ، وهذه طبيعتها » كما يقول ابن سينا في ( الشفاء )<sup>(١)</sup> وهذه القوة تسمى متخيلة بالإضافة الى الحيوان ، وتسمى مفكرة بالإضافة الى الانسان . ومركزها التجويف الأوسط من الدماغ .

والرابعة الوهمية ، وتدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة . فالشاة مثلا لا تدرك بالحن من الذئب سوى الشكل واللون ، اما كونه ضاراً مهروباً منه فمعنى جزئي لا يدركه الحس وانما يدركه الوم . ويختلف ادراك الوم عن ادراك العقل ان ادراك العقل انما هو ادراك لمعنى كلي مجرد من لواحق المادة ، واما ادراك الوم فهو ادراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة . ان العقل يدرك ضرر الذئب ، واما الوم فيدرك هذا الذئب الضار او ذاك . اما كيف يدرك الوم معنى غير محسوس قبلها فمفيض عليه من الرحمة الإلهية . فبه يرى ما ينفع وما يضر ، وهو الحاكم الأكبر في الحيوان وأرقى قوى الادراك فيه . وهو في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ .

والخامسة الذاكرة ( والمتذكرة ) وتحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الموجودة في الجزئيات ، كما تحفظ الصورة ما احس به الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة . وهي ايضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها . ويرى ابن سينا ان الذكر غير التذكر . فالذكر عمل تلقائي مشترك بين الانسان والحيوان ، واما - التذكر - وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس في النفس واستحضاره - فأمر خاص بالانسان وسعده<sup>(٢)</sup> ومركز الذكرة التجويف المؤخر من الدماغ .

قوى النفس الانسانية . - واما النفس الناطقة الانسانية فتتقسم ايضاً

١ - ج ١ صفحة ٢٣٦ .

٢ - النجاة ، صفحة ٢٦٤ = ٢٦٧ .

الى قوتين : قوة عامة وقوة عالمية . وكل واحدة منها تسمى عقلا  
بإشتراك الاسم .

فالعامة ( وتسمى ايضا العقل العملي ) هي مبدأ يحرك الى ما ينبغي  
فعله او تركه من الأفاعيل الجزئية . وبها تتعلق سياسة البدن وحسن  
توجيه القوة الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهجة ، على حسب ما توجبه  
احكام القوة النظرية واستنباط التدابير في الأمور الجزئية ، وإليها  
تنسب الاخلاق<sup>(١)</sup> .

واما القوة العالمية ( وتسمى ايضا القوة النظرية او العقل النظري )  
فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت الى المبادئ العالية ، وذلك في مقابلة  
الوجه الآخر الملتفت الى مصالح البدن . وهذه القوة من شأنها ان تتطبع  
بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان  
لم تكن مجردة فانها 'قصيرها' مجردة بتجريدتها ايها ، حتى لا يبقى فيها  
من علائق المادة شيء .

وهذه القوة على درجات :

أ - فهي اولاً قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه الى  
الفعل شيء ، ولا ايضا حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفل على  
الكتابة قبل ان يتعلمها ، وتسمى قوة مطلقة هيولانية او العقل الهيولاني  
مطلقا . وانما سميت هذه القوة هيولانية تشبيها بالهيولى الاولى التي ليست  
هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . وهذه  
القوة موجودة لكل شخص من أبناء النوع .

ب - ثم تصبح هذه القوة قوة ممكنة بعد ان كانت استعداداً ، من  
حيث ان القوة الهيولانية تكون قد حصل فيها عدد من الكمالات

---

١ - النجاة ، صفحة ٢٦٧ - ٢٦٩ .

والمعقولات الأولى يمكنها بها أن تتوصل الى اكتساب المعقولات الثانية<sup>(١)</sup>  
بلا واسطة ، كقوة الصبي - الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط  
الحروف - على الكتابة . وتسمى حينئذ قوة ممكنة وربما سميت ملكة  
( أو عقلا بالملكة )

ج - فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، الا انه ليس يطالها ويرجع  
إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمضى شاء طالعها فعملها وعقل  
انه يعقلها ، سمي كمال قوة ( أو عقلا بالفعل ) لانه عقل ويعقل معنى  
شاء بلا تكلف واكتساب ، وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا  
كان لا يكتب .

د - فإذا كانت الصور المعقولة المجردة حاضرة في العقل بالفعل ، وهو  
يطالها ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل ، سمي حينئذ عقلا  
مستفاداً ، لانه باتصاله بالعقل الفعال نوعاً من الاتصال ينطبع منه فيه بالفعل  
نوع من الصور تكون مستفادة من خارج ، لا منبثقة من العقل الانساني<sup>(٢)</sup> .

وهذا التقسم للوظائف النفسية ولقوى العقل يبتعد عن ارسطو بمقدار  
اقتربه من الفارابي ، ولعلنا نلاحظ فيه كيف يتدرج التجريد من الحيوان  
الى الانسان . فالتجريد يبدأ بالمصورة التي تحفظ الصور فيرتقي الى الخيلة  
التي تتصرف في الصور اختياريًا ، ثم يرتفع الى الوهمية التي تفصل بين  
الصور ومعانيها ، فالحافظة الذاكرة التي تخزن المماضي غير المحسوسة ،  
فالعقل العملي الذي يدفع الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، وينتهي  
التدرج أخيراً الى العقل النظري الذي ينطبع بالصور الكلية ويدرك

---

١ - المعقولات الأولى التي يتحدث عنها ابن سينا هنا هي المقدمات التي يقع بها التصديق  
لكل واحد من غير اكتساب ، مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء ، وان الاشياء المساوية  
لشيء واحد متساوية ، واما المعقولات الثانية فهي المعقولات التي يكتبها الانسان بالاستدلال  
والقياس كفضايا هندسة اقليدس مثلاً .

١ - النجاة صفحة ٢٦٩ - ٢٧١ والاشارات ، القسم الثاني ٣٦٣ - ٣٦٧ .

ماهيات الأشياء . فمن الحواس الظاهرة التي لا تدرك المحسوس الا اذا كان حاضراً ، الى العقل الذي يدرك الصورة الكلية مجردة عن لواحقها المحسوسة ، مرحلة طويلة ذات معالم وانصيب تحدد قيم الرجال واقدارهم ومقاماتهم . فكلما قطع الانسان شوطاً فيها علا قدره وسما مقلمه ، ولا يصمد للنهاية إلا قلة مختارة يستصفيهم العقل الفعال لنفسه ويمهد اليهم برساته ، رسالة العلم والنور والحكمة والسعادة . فطوبى لأصفياء العقل الفعال .

وجود النفس . - لم يتم الأوائل باثبات وجود النفس وان اهتموا بالبحث عن حقيقتها . وكذلك الفارابي . إلا ان هذا الأخير فانه وان لم يثبت وجودها تصريحاً فقد أثبتته تلميحاً عندما ميز بين الاجسام الحية وما يصدر عنها من افعال وبين سائر الاجسام ، ثم لما أتى بالبراهين على اثبات مفارقة ( النفس الناطقة ) ، فقال انها تدرك المحولات والأضداد وانها تدرك ذاتها بدون آلة ، وأن العقل الذي هو أعلاها قد يقوى بعد الشيخوخة . ولما جاء ابن سينا ، فقد أحال التلميح الى التصريح وانتقل من الإشارة الى العبارة . فهو يأخذ على الفلاسفة السابقين تقصيرهم في اثبات النفس ويؤكد في إحدى رسائله <sup>(١)</sup> أن واجب الفيلسوف الذي يتصدى للكلام على النفس ان يعتمد أولاً الى اثباتها واثبات قواها لأن « من رام وصف شيء من الأشياء قبل ان يتقدم فيثبت أولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء بمن زاغ عن محجة الايضاح . فواجب علينا ان نتجرد أولاً لاثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه » .

واذا كنا نحن هنا قد سلكتنا العكس فلأسباب منهجية بحيث لا دخل لها بفلسفة ابن سينا بل قد لا يقرنا هذا الاخير عليها . وهناك خمسة أدلة يثبت بها الشيخ الرئيس وجود القوى النفسانية ،

١ - مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٢٠ - ٢١ .

وبالتالي وجود النفس الانسانية نجعلها فيما يلي :

أ - دليل الحركة : من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما يتحرك ضربين من الحركة بينها خلاف .

احدهما يتحرك بمقتضى عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان ( أي العناصر ) عليه واقتضاها تحريكه الى حيزه المفعول له بالطبع ، كحركة الانسان بطبع العنصر الراجع الثقيل الى أسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة ( النار الى أعلا ، والتراب الى أسفل الخ ) .

وثانيها يتحرك بخلاف مقتضى عنصره ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر يحسمه الثقيل الى العلو في الجو .

فبين ان للحركتين علتين وانها مختلفتان إحداها تسمى طبيعية ، وثانيها تسمى نفساً أو قوة نفسانية .

ب - دليل الادراك . والادراك ظاهرة تبدو على بعض الاجسام دون البعض الآخر بيننا صفة الجسمية مشتركة بينها جميعاً . فلا بد للأجسام الدراكة ان يكون ادراكها بقوى محمولة فيها زائدة على جسيميتها صفتها الادراك . وهذه القوى بالضرورة قوى نفسانية .

ج - دليل الإنية ووحدة الذات . ان النفس رغم تعدد قواها وتنوع افعالها تظل واحدة . فإذا أقبلت على العلوم سمي فعلها علماً وسميت بحسبه عقلاً نظرياً ، واذا أقبلت على قهر القوى الذميمة سمي فعلها سياسة وسميت بحسبه عقلاً عملياً . وقد تستعد القوة النطقية في بعض الناس للإلهام والوحي فتسمى بحسبه روحاً مقدساً . وفي هذا دلالة صريحة على وحدة النفس والترابط الكامل بين قواها المتعددة حتى لكأنها تسمى الى غرض واحد وتسير نحو غاية واحدة . فهذا النظام هو خير معبر عن طبيعة النفس . والنفس هي ما يشير إليه الانسان حيث يقول انا . وهذه الأنية لا ترجع الى الجسم وظواهره وانما ترجع الى النفس وقواها . فعمدما يقول



الانسان أنا مشيت وانا أكلت فانه لا يقصد حركة رجله او فيه ، بل يقصد ذاته كلها ، فمهما تنوعت أحوالنا النفسية واختلفت فانها تصدر جميعاً عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف وتوحد المولف . ولولا هذه القوة لتضاربت الاحوال النفسية واختلف نظامها ولطنى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشمث ويجمع الشمث ويبعث على النظام . وهذا الذي يلم الشمث ويجمع الشمث ويشير إليه الانسان بقوله ( أنا ) مبدأ مغاير لطبيعة البدن . فهو شيء وراء البدن وغير البدن ولا يتصف بصفة من صفات البدن .<sup>(١)</sup>

وهذا الدليل يشير الى فكرة الشخصية او الأنا أو وحدة الظواهر النفسية بلغة علم النفس الحديث ، فالأنا ( أو النفس ) هي التي تعمل على تكامل الوظائف النفسانية وهي التي توحيدها وتربط بينها . وهذه الفكرة هي من الجدة ... والثبوت والذيرع والانتشار بحيث لا تحتاج الى فضل بيان .

د - دليل الديمومة واتصال الحياة الوجدانية . يقارن ابن سينا في هذا الدليل بين البدن الذي يظل عرضة للتغير والتبدل والتحلل والانتقاص ، وبين النفس الثابتة المستمرة في ديمومتها واتصال نبض الشعور فيها . فالانسان يشعر بذاته شعوراً واضحاً يقينياً لا يعرف التوقف او الانقطاع ، بحيث يعي ذاته هو هو في الزمان الماضي والحاضر بينما لم يبق جزء من بدنه دون تبدل او تحلل ، والا لما اضطر الى الاغذاء لتعويض ما فقد منه . يقول ابن سينا :

« تأمل أيها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من احوالك . فأنت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً

١ - انظر الشفاء ج ١ صفحة ٣٦٢ - ٣٦٣ ورسالة في احوال النفس الفصل الثاني .

بل هو ابدأ في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حُبِس عن الأناصن الفءاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك . فذاتك مفايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ( ١ ) .

ففي الأناصن اذن مبدآن اثنان :

مبدأ مادي هو دائماً في تحلل وانتقاص بحيث لا يبقى منه شيء بعد مضي مدة معينة لولا ما يعوضه من غذاء فيعمل عمله ؛  
مبدأ غير مادي لا يتحلل ولا ينتقص بل يبقى من أول عمر الأناصن حتى آخره مناسباً هو هو طوال حياته على سطح الأرض ، فإذامات توقف . هذا المبدأ هو النفس .

ومعنى ذلك ان الشعور أشبه بمجرى الماء في الوادي او بالتيار يهدر دون انقطاع . انه ديمومة متصلة لا تهدأ ، او زمان حي لا تتقف نبضاته إلا بالموت . نعم ان ابن سينا لم يستعمل كلمة ( تيار ) او ( ديمومة ) ، ولكن هذا مؤدًى كلامه . فليست العبارة بالألفاظ وانما العبارة بمعاني الألفاظ وما تؤدي اليه . وفكرة ( الديمومة ) او ( التيار ) عند استعمالها في وصف الشعور هي ايضاً من الأفكار الحديثة في علم النفس وأول من نادى بها في الوقت الحاضر هنري يرغسون في فرنسا ووليم جيمس في امريكا .

هـ - دليل الهوي في الهواء او الخلاء . واخيراً يستدل ابن سينا على وجود النفس ببرهان ظريف مستحيل تجريبياً ، ولكنه يدل على سعة خياله وقوة ابتكاره ، ليثبت ان الأناصن لا يففل عن وجود ذاته ولو غفل عن كل شيء . فحقق التائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .  
فهو يفترض شخصاً كأنه 'خلق دفعة' وخلق كاملاً ، ولكنه حجب

بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق هوي في هواء او خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا يحوج الى ان يُحس ، وفُرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتأس . فهل ينتبه هذا الشخص الى ذاته وهل يثبت وجود ذاته ؟ بلى . فهو لا يشك في اثباته لذاته موجوداً دون ان يثبت صح ذلك طرفاً من اعضائه ولا باطناً من احشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الاشياء من خارج . فكل ما يفعل انما هو ان يثبت ذاته من غير ان يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، بلى ولو أمكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً او عضواً آخر لم يتخيل جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . ولما كان ما يَثْبُت<sup>(١)</sup> غير الذي لم يَثْبُت ، وما أُقِرَّ به<sup>(٢)</sup> غير الذي لم يُقَرَّ به<sup>(٣)</sup> ، كان للذات الذي اثبت وجودها خاصية لها ، هي هو بعينه ، وهي غير جسمه وغير اعضائه التي لم يثبت وجودها بل لم تحظر له على بال<sup>(٤)</sup> .

فلانسان اذن مبدأ آخر غير بدنه لم ينتج القول به عن الحواس ولا عن طريق الجسم ، بل عن اصل آخر مغاير للجسم كل المفارقة ، هو مصدر حركته وحسه وتفكيره ، الا وهو النفس . فلانسان يستطيع ان يتجرد من كل شيء إلا من شعوره بذاته ، وبالتالي الا من نفسه التي بين جنبيه والتي يدركها ادراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، على عكس الحقائق الاخرى التي لا تصل اليه الا بالواسطة ومن طريق معقد طويل غير حدسي وغير مباشر .

ان هذا البرهان مع طرافته واستعائته تجريبياً ، ورغم انه مناقض لمعطيات التجربة على الحيوان ، لأننا إذا عطلنا الحس وعزلنا الكائن الحي عن جميع المنبهات والمثيرات تعطلت ايضاً العمليات النفسية جميعاً - اقول

١ - اي وجود الذات .

٢ - اي وجود الاعضاء .

٣ - انظر الشفاء ج ١ صفحة ٢٨١ والاشارات القسم الثاني صفحة ٣٢٠ .

ان هذا البرهان رغم كل ما يقال فيه هو الذي استخدمه ديكارت للإثبات وجوده وهو الذي أوحى إليه بدون شك تفرقته المشهورة بين الفكر والامتداد . ففي رأي ابن سينا كما في رأي ديكارت ان الكون مؤلف من نفس وجرم او من فكر وامتداد ؛ وفي نظر ابن سينا كما في نظر ديكارت يمكن للانسان ان يتجرد من كل شيء الا من شعوره بذاته . فهذا الشعور هو الحقيقة الوحيدة التي يدركها ادراكاً حسيماً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، لان عملها هو من الوضوح والبروز والدأب بحيث يصادفه الانسان اني اتجه وكيفما التفت ، حتى لقد غدا كل شيء يشهد بوجودها وينطق بحقيقتها . فالتأمل والتفكير والانية وإعمال العقل كل أولئك يدل على وجود النفس دلالة قاطعة . وعندما أعلن ديكارت مقالته المشهورة « انا أفكر ، اذن فانا موجود » إنما كان ينطق بلسان ابن سينا ويورد آراءه ، بعد ان سبر غورها واستخلص زبدها وأعاد صياغتها في قالب جديد وحلة قشبية تبدو منقطعة الصلة بما تقدمها ، ولا خرج عليه في ذلك ، بل هنا تكمن عبقريته . فالقارئ كثيرة على تأثر ديكارت بابن سينا <sup>(١)</sup> . وليس لهذا كبير اهمية في نظرنا . فليست العبارة بالاقتراس والنقل وانما العبارة كل العبارة بما يصيب الاقتباس والنقل من تصارييف الاحوال وما يحجري عليها من تفسير وتبديل . والحق نقول ان ما أخذه ديكارت عن ابن سينا قد تصرفت فيه الاحوال تصرفاً ضاعت فيه المعالم وانطمست الملامح . وهنا موطن القرائح وسر العبقریات .

ماهية النفس . - والآن ما طبيعة النفس وماذا عساه ان تكون ؟ أجوهر هي أم عرض ؟ يجيب ابن سينا بانها جوهر قائم بذاته مستقل عن البدن مغاير له . فلو كانت عرضاً للجسم لقام الجسم بدونها ولوجد قبلها ولظل موجوداً بعدها . والحال ليس كذلك . لانها يمكنها هي ان

١ - انظر مثلاً مقالة عن ابن سينا وديكارت للعلامة فورلاني في مجلة *Islamica* المجلد الثالث صفحة ٥٣ - ٧٢ ، ليسك ١٩٢٧ .

تقوم بذاتها بدون الجسم ، واما الجسم فلا يقوم إلا بها لأنها كمال له . فالجسم محتاج الى النفس كل الاحتياج ، على حين انها هي لا تحتاج إليه . فلا يتعين جسم ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينا النفس تظل هي هي ، سواء اتصلت بالجسم او لم تتصل . فلا يمكن ان يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته . واما النفس فيمكنها ان تعيش بمعزل عنه . ولا ادل على هذا من انها متى انفصلت عنه تغير وأصبح جثة هامدة ، بينا هي بالانفصال والصعود الى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته - لا عرض من اعراض الجسم - هو الذي يتصرف في اجزاء البدن ثم في البدن <sup>(١)</sup> .

هذا ما استقر عليه رأي ابن سينا اخيراً . ولكننا نجد له رأياً آخر مؤداه ان النفس جوهر وصورة في آن واحد : جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالبدن . لكن هذا القول الذي جمع فيه ابن سينا بين رأيي الحكيمين عندما كان خاضعاً لتأثير الفارابي ، لا يعبر عن رأيه النهائي ، بل انه كان كلما ازداد استقلالاً ونضوجاً مال الى الرأي الأول وتقرير جوهرية النفس .

واذا كانت النفس جوهرأ فأي جوهر هي ؟ ان النفس ليست اي جوهر اتفق ، فهي ليست مثلاً جوهرأ مادياً خسيئاً وانما هي جوهر روحاني شريف . والدليل على انها من الجواهر الروحانية ادراكها المعقولات والمعاني الكلية واشتغالها عليها ، وليس هذا من شأن الاجسام . ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة وعوارضها المحسوسة من كم وكيف وأين ووضع . اما النفس فهي التي تتمكن من تصور المعنى بجمده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة . فليس من شأن المحسوس - بما هو محسوس - ان يعقل ، ولا من

١ - انظر الشفاء ج ١ صفحة ٢٨٥ والاشارات ٣٢٥ - ٣٣١ .

شأن العقول - بما هو معقول - أن يحس . ان الصور المعقولة إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها اشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، فلا يمكن ان تكون في جسم . فلا يجوز اذن ان تكون الذات القابلة للعقولات قائمة في جسم البنة ولا عقليها بكائن في جسم .

فالنفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن ان تنقلها من حيز لتضعها في حيز آخر ، اذ لن يصير الكلبي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا اذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة . وعلى كل حال ان المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف تُتصور شاذة لحيز منقسم ؟ واذا بطل هذا فالجوهر الذي تحمل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الاجسام وهو ما نسميه النفس الناطقة .

ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب ايضاً ان النفس انما تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم . ان كل ما ادرك شيئاً بمشاركة الجسم فلا بد ان يرد عليه الكلال والضعف كلما تكررت عليه مدركات شاقة ، لَوْهِيَ الآلة ( العضو ) وتميرها عن قوتها لما اعترأها من المشقة في استعمال القوى اياها . ولذلك تضعف القوة الباصرة معها ( كلما ) ادمنت النظر الى صورة الشمس ، والقوة السامعة اذا تكررت وصول الاصوات القوية اليها ، بينما القوة المتصورة للمعقولات ( او النفس ) على عكس ذلك ، اذ انها بدلاً من ان تضعف بالمعقولات الشاقة كما يضعف الجسم بالمحسوسات الشاقة اذا بها تصير على فعلها أقوى وأشد مراساً كلما أمدنت في ممارسة المعقولات الشاقة . فان ادامتها للتعقل وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما يمدها مما هو أضعف منها . فان عرض لها في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستئانة العقل بالخيال المستعمل لآلة التي تكل هي فلا تحدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقع

دائماً - وفي أكثر الاحوال - الامر بالضد . فاذن النفس مدركة بذاتها وليس لها الى الآلة حاجة .

ويمكن ان يقال في هذا المعنى ايضاً ان الجسم اذا استوفى من النمو ومن الوقوف اخذ في النبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنّة ، وذلك عند الاثافة على الاربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العامة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد احد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنقص . ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا . بل العادة جرت في الأكثر انهم يستفيدون ذكاء في القوة العقلية وزيادة بصيرة . وهكذا فإذا كانت جميع الأجسام مشتركة في الجسمية مفترقة في التمكن من تصور المعقولات ، وإذا كان الجسم لا يقوم على تصور المعقولات وإذا لم يكن قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، فإذن إنما توصف الأجسام بأنها تصور المعقولات بقوى موضوعة فيها ، وهذه القوى إنما تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم . فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون عللاً للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر روحاني معقول .<sup>(١)</sup>

حدوث النفس . - أما عن حال النفس قبل حلولها في البدن فالتحارر فيها عند ابن سينا أنها تحدث عند حدوث بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، هنالك تحدث العقول المفارقة النفس الجزئية وتلحقها بالبدن المقرر لها . فهي إذن مخلوقة حادثة توجد بوجود البدن وليست قديمة سابقة عليه . وآية حدوثها أنها لا تخصص ولا تتمين الا بواسطة البدن فلا يمكن تصور وجودها قبله ؛ إذ لو وجدت النفس قبل البدن فأما ان تكون متكثرة الذوات بتكثر الأبدان او أن تكون ذاتاً واحدة لجميع الأبدان ، وكلاهما باطل !

فأولاً لا معنى لتكثرها لأن النفوس ذات ماهية واحدة ولا تختلف احداهما عن الاخرى الا بالهل الذي يقبل الماهية ويخصصها ويميزها بمضها

١ - انظر النجاة صفحة ٢٨٠ - ٣٠٠ ؛ مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٧٠ - ٧١ .

عن بعض وهو البدن . فالتكثر انما يكون عند الاختلاف في الماهية ، فلو كانت هناك ماهيات متعددة للنفس لكان هناك نفوس كثيرة . اما وإن النفس ليس لها الاماهية واحدة فعلام تتكثر؟ فالنفوس انما تتغير لامن جهة الماهية التي لا تقبل اختلافاً ذاتياً وانما من جهة قابل الماهية أو النسوب إليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن . فالبدن انما تتغير النفوس وتتكثر وبه انما تتخص وتتمايز . فما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص فكيف تتعدد؟ فلو كان يجوز ان تكون النفوس الانسانية موجودة قبل وجود آلة تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة . ولكن اذا حصل التهيؤ للنسبة والإستعداد للآلة حدث من العطل المفارقة شيء هو النفس . فلو لا البدن ما كان من الممكن لنفس أن تختلف عن نفس اخرى .

وكما أنه لا معنى لتكثرها كذلك لا معنى لوحدها ، اي لاشتراك الناس جميعاً في نفس واحدة تثبت في أجسام كثيرة ، لانه اذا حصل بدنات حصل في البدنين نفسان ، فاما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان ، واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج أيضاً الى كثير تكلف في إبطاله . فضلاً عن ان النفس ماهية بسيطة ، والبسيط لا يتجزأ ؛ وهي صورة جسد بعينه فلا يمكنها ان تكون في الوقت نفسه صورة جسد آخر .

فقد صحّ اذن ان النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها التي تتجلى فيها قواها المختلفة . (١) وهكذا فالنفس واحدة بالنوع كثيرة بالعدد . فهي ذات طبيعة واحدة متجانسة ، الا انها عندما تحل في البدن تتأثر بخصائصه وتكتسب هوية شخصية . وبذلك فهي تنفرد - الى جانب ماهيتها العامة - بخصائص



ذاتية تميزها من غيرها بحكم اتصالها بالبدن وتفاعلها معه وتأثيرها به تأثراً  
يطبهما بطابع فردي لا يزول مع الأيام ، بل من شأنه ان يؤدي الى بقائها  
— بعد مفارقة البدن — بكامل شخصيتها وإنيتها الفردية .

ورأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير ، لأننا كما نجد في ( النجاة )  
وهو تلخيص ( الشفاء ) نجده في ( الاشارات ) وهو آخر كتبه . لكن  
هناك قصيدة لابن سينا تعد من عيون الشعر العربي بدبياحتها ونفْسها ،  
توم ابياتها وجود النفس قبل البدن . فهو في قصيدته ( العينية ) يحكي  
قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن بعد ان كانت في عالم  
المثل . فيرمز لها بورقاء ( حامة ) تهبط بفنجج ودلال من الحل الارفع في  
نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر دون البصيرة . لقد انفت  
النفس باديء ذي بدء ان تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة ووصلت اليها  
على مضض . فاذا دخلت هذا السجن المظلم والاطلل البالي دخلته غاضبة  
مكرهة ، ثم لم تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهوداً قطعتها على نفسها في  
العالم الأعلى ، فتألف الحياة في العالم الأسفل ويغلبها البكاء على ذكرياتها  
الاولى ، اذ تقع في الشرك الكثيف كما يقع الطير فيعوقها ذلك عن الصعود  
الى العالم الروحاني ، وبهذا تبتمد عن تحصيل الكمالات وتقبل على مبادل  
الحياة . حتى اذا قرب مسيرها الى عالمها وخلصها من البدن سبغت وقد  
كُشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يُدرَك بالعيون الهاجعة الناعسة .

|                            |  |
|----------------------------|--|
| هبطت اليك من الحل الأرفع . | ورقاء ذات تعزز وتمنع                     |
| محبوبة عن كل مقلة ناظر     | وهي التي سفرت ولم تتبرقع                 |
| وصلت على كره اليك وربما    | كرهت فراقك وهي ذات تقجع                  |
| انفت وما انت فلما واصلت    | ألفت مجاورة الخراب البلقع                |
| وأظنها نسيت عهوداً بالحي   | ومنازلاً بفراقها لم تقع                  |
| حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها  | عن ميم مركزها بذات الأجرع <sup>(١)</sup> |

١ - الاجرع رمة لا تثبت شيئاً ، كناية عن عالم الاجسام .

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت  
تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى  
وتظل ساجدة على الدّامن<sup>(١)</sup> التي  
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها  
حتى اذا قرب المسير الى الحمى  
سجعت وقد كشف الفطاء فأبصرت  
وغدت مفارقة لكل غلف  
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق

وهنا يتساءل ابن سينا عن الحكمة من هبوط النفس من مركزها  
الشريف الشامخ الى هذا الحضيض الوضيع . عجيب امر هذه النفس حقاً :  
فلأي شيء أهبطت من شامخ عال الى قعر الحضيض الأوضع ؟  
ان كان اهبطها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع  
فهبوطها - ان كان ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع  
وتمود عالمة بكل خفية في العالمين - فخرقها لم يرقع  
والمناقشة هنا لا تجدي ، فليعمد ابن سينا الى خياله عساء يسفه  
بصورة جميلة من صور الطبيعة الساحرة بصور بها النفس . وسرعان ما يجد  
هذه الصورة في البرق الخاطف بين السحب يلعب ويختفي ولا تلبث العين  
ان تنساه ، وهكذا النفس :

فكانها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكانه لم يلعب !  
هل معنى هذا ان النفس قديمة وانها كانت موجودة قبل حلولها في  
البدن كما يقول افلاطون ؟ كلا . فإن ابن سينا لم يخالف افلاطون في شيء  
كمخالفته له في هذه المسألة . فالنفس مخلوقة حادثة ولا توجد الا عند  
وجود البدن . فكيف نوفق اذن بين الفلسفة الرسمية لابن سينا وبين

١ - الدمن هي آثار الدار ، كناية عن البدن .

٢ - الرياح الأربع هي العناصر الاربعية .

فُصِّدَتْهُ ( العينية ) ؟

لقد حار المفكرون امام هذه الظاهرة واتخذوا منها آراء عدة :

فمنهم من حاول ان ينكر صحة نسبة القصيد الى ابن سينا ، ومنهم من  
فسر هبوط النفس تفسيراً مجازياً لا حقيقياً ، فذكر ان العبارة « المحل  
الأرفع » انما تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن . هل يمكن  
ان تكون آراء ابن سينا في هذه المسألة قد تطورت ، كأن يكون عندما نظم  
القصيدة خاضعاً لتأثير أفلاطون خضوعاً كلياً ، فكان يقول بوجود النفس قبل  
البدن ثم تطور رأيه بعد ذلك ؟ لكن تقدم معنا ان رأي ابن سينا في هذه المسألة  
لم يتغير اذ اثبتته في ( الشفاء ) و ( النجاة ) و ( الاشارات ) ، اللهم إلا أن  
يكون قد نظمها قبل تأليف هذه الكتب بكثير . وقد تكون القصيدة  
تعريضاً لبقاً بأفلاطون تم عنه الابيات الخمسة الأخيرة ، وتقدماً له من طرف  
خفي دون أن يجرؤ على ذكر اسمه لما له من المنزلة الكبيرة في نفسه وفي  
نفس كل من يعترف بفضله . وبذلك يكون القسم الاول من القصيدة  
استمراضاً لنظرية افلاطون ، والابيات الخمسة الأخيرة تعريضاً به . وكأن  
لسان حاله يقول ان القصيدة لا تحتاج الى معالجة جدية فليعالجها بشيء من  
اليسر المضاف الى تهكم لبق . بل ربما سقط من القصيدة ابيات تشير إلى  
افلاطون صراحة فاستعاض عنها بأبيات منحولة . والذي يضيف على هذا  
الاحتمال بعض القيمة عدم وجود نص واحد للقصيدة انعقد الاجماع عليه :  
فقد اختلفت المصادر في ترتيب معانيها ورواية ألفاظها ، كما ان هناك نقصاً  
في ابياتها في مصدر وزيادة في مصدر آخر . وهناك احتمال آخر يمكن  
قبوله ايضاً وهو انه يجب النظر الى هذه القصيدة على انها قطعة ادبية  
رمزية تتمشى مع المنحى الرمزي لابن سينا قبل أن تثقل وجهة نظر  
فلسفية توزن فيها الاقوال بما توزن به نصوص الفلاسفة ويمجري عليها  
احكامها . فالشاعر قد يبالغ في بعض الأمور ويتجاوز في بعض اخر ،  
وقد يتخيل غير الواقع واقماً ويقول ما لا يعتقد ، حرصاً على فكتة او نادرة ،

وينظم المعنى ولا يخطر في باله ما يترتب عليه ، ويقول ما لا يفعل ،  
وسيم في كل واد ، وقد يُعرض نفسه للواخضة في كلامه ليعرب عن معنى  
استجاده او غرض يريده ، بل قد يجوز ألا ينتبه الى ما في اقاويله من  
من تعارض . وهذا يقع دائماً لجميع المفكرين والفلاسفة في منشور كلامهم  
فضلاً عن ان يقع في منظومه .

**العلاقة بين النفس والبدن .** — كانت هذه العلاقة ولا تزال عقدة العقيد  
في تاريخ الفلسفة كلها . ولقد اختلفت الفلاسفة والمعلماء في شأنها اختلافاً  
كبيراً . وأكثر المذاهب انسجاماً وأبعدها عن التناقض هو المذهب الذي  
يقوم على افتراض مبدأ واحد :

فإما إقرار تام بالمادية الشاملة التي تنكر وجود النفس وترجع الظواهر  
العقلية الى اصل واحد هو الجسم بصورة عامة والمخ والأعصاب بصورة  
خاصة ، وبذلك يكون العقل والنفس مظهرين من مظاهر النشاط الجسمي ،  
وبتعبير أدق من مظاهر النشاط العصبي في الجسم ؛

وإما اعتراف جازم بالثنائية المتيدة التي 'تنكر ظواهر الاجسام او على  
الاقول تحتقرها وتزري بها' ، تؤكداً للعقل وفعله الشامل في كل شيء . فلا  
موجود إلا هو ولا حقيقة إلا إياه ، وكل ما عداه أخيلة وأوهام او على  
الاقول ظواهر وتجليات للعقل الانساني او العقل الكلي .

لكن المذاهب المعتدلة في النفس تتوسط بين الطرفين وتقول بالثنائية .  
فالثنائيون يقولون بالجسم والنفس معاً ويؤكدون وجود كليهما . ولذلك  
فلا بد ان يربطوا احد الطرفين بالآخر ويفسروا الصلة القائمة بينهما .

وابن سينا من انصار هذه الثنائية كما بيتنا : فالجسم والنفس عنده  
متصلان اتصالاً وثيقاً يتبادلان العون والمساعدة دون انقطاع . فلولاً النفس  
ما كان الجسم ، فانها مصدر حياته والمديرة لأموره . ولولا الجسم ما  
كانت النفس ، فان استمداده لقبولها شرط لوجوده وهي تستخدمه وتعمل  
عليه في أداء مهامها . وحسبنا دليلاً على ذلك ظاهرة التفكير التي هي

كإل النفس ، فالتفكير لا يتم إلا أن ارفدته الحواس . وللتفكير أثر بالغ في البدن . فالهيات ( الآثار ) التي تسبق الى النفس قد تهبط منها الى البدن فتحدث تغييراً فيه ، كما ان الهيات والكيفيات التي تسبق الى البدن قد تصعد الى النفس فتؤثر فيها . كيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مؤاتية . وكذلك وهم الماضي على جذع معروض فوق فضاء فانه يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار . وكثيراً ما يتبع اوهام الناس تغيير المزاج مدرجاً او دفعة <sup>(١)</sup> .

فاذا ثبت ان هناك اتصالاً بين الجسم والنفس وتأثيراً متبادلاً فكيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي ؟

المعلوم ان ابن سينا كان طبيبياً وكانت له تجارب غزيرة في هذا الباب ، فن الطبيعى ان تكون تجاربه معوِّله في الاجابة عن هذا السؤال . فالدماغ عنده مركز لكثير من قوى النفس : فالجس المشترك مركزه اول التجويف المقدم من الدماغ ، والمصورة في آخره ، والخيالة في اول التجويف الاوسط ، والوهم في نهايته ، والحافظة في التجويف الاخير .

ولقد تأثر ابن سينا في هذه النظرية بدون شك بالفارابي الذي يرجح أنه أخذها عن بوزيدونيوس ( Posidonius ) وثامسطيوس ( Themistius ) من رجال القرن الرابع للميلاد . فها اول من قال بتوكيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ . ثم اخذ العرب بهذه النظرية . فقد رأينا نواتها عند الفارابي ثم توسع فيها ابن سينا ومنه انتقلت الى اغلب الاطباء والفلاسفة المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى .

ويؤخذ على ابن سينا في هذه النظرية انه لم يبين لنا كيف يتصل الجسم بالنفس وكيف يتم التفاعل بينهما عن طريق تجاويف المخ المذكورة . فضلاً عن ذلك ، اذا كانت النفس ليست يحسم ولا تنطبع في جسم

ولا ثقل الخير فأين هي من هذه التجاوب وكيف يتأتى لها ان تشغل حيزاً فيها ؟

ولابن سينا نظرية اخرى في تفسير الصلة بين النفس والبدن وهي نظرية الروح الحيواني . والروح الحيواني جسم بخاري لطيف يخرج من القلب وينتشر في البدن كله ليمدّ الاعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . وإذا كان الروح أطف الاجسام وأرقها فهو اصلح الامكنة في جسم الانسان لتتعلق به القوى النفسانية . وبواسطة هذا الروح المنبت في الاعصاب تتوزع القوى النفسانية في الاعضاء والمراكز المختصة للأفعال النفسية المختلفة . فليس الذي يحسّ فينا هو الروح وإنما الذي يحسّ هو القوة النفسانية الحاسة الموجودة في الروح . فالروح مركب القوى النفسانية ومطبتها اذا صحّ التعبير . انه له بمثابة المادة من الصورة . ثم انه هو الذي يربط قوى النفس وانفعالاتها بعضها ببعض ، فيعمل الى اعضاء الحس القوى الحاسة وينقل منها التأثيرات الحسية الى الدماغ ، كما ينقل الاوامر الحركية من مراكز الدماغ الى اعضاء الحركة .



هذا وليس ابن سينا اول من قال بالروح الحيواني . فالليونان الاولون قد سبقوه الى القول بما يشبهه وهو البنويما ( Pneuma ) الذي توسع فيه ابن سينا . فديوجين الابولوني ( Diogene d'Appolonie ) يرى أن التفكير يتولد عن الهواء الذي يجري في الشرايين مع الدم خلال جميع أجزاء البدن<sup>(١)</sup> . ولم ينظر اكثر الحكماء الى البنويما على انها قوة حيوية فحسب ، بل نظروا اليها ايضاً على انها هي النفس ذاتها<sup>(٢)</sup> . وكان جالينوس يرى ان القلب يستقبل البنويما من الرئتين ومن الشرايين ، ثم يدفع بها بعد ان تختلط بهواً

١ - افطر محمد عثمان نجادي : الادراك الحسي عند ابن سينا صفحة ٦٢ - ٦٦ .

٢ - بول جانيه وجبريل سيبي ، مشكلات ما بعد الطبيعة ( الترجمة العربية ) صفحة

التنفس الى المخ ، فيصبح حينئذ هواءً لطيفاً او بنوياً حية . وتحول البنوياً الحية في تجاويرف المخ الى بنوياً نفسية اكثر دقة ولطافة من البنوياً السابقة<sup>(١)</sup> لكن جالينوس لم يذكر لنا ما اذا كانت هذه البنوياً النفسية هي النفس ذاتها ، إذ يكفي ان تكون في رأيه الشرط الاساسي للحياة .

وهكذا كانت فكرة البنوياً عند اليونان معقد الصلة بين النفس والبدن وبين الروح والنفس . ولعل قسطا بن لوقا البعلبكي ، المترجم المشهور هو اول من ادخل هذه الفكرة الى العالم العربي في مبحثه ( رسالة في الفرق بين النفس والروح ) . فالنفس في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء ، والروح جسم لطيف يشرف على اعمالنا العضوية والعقلية . فاذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح اذن هو أداة النفس وبواسطته يتحرك الجسم ويقبل الادراك<sup>(٢)</sup> .

وقد كتب لهذه النظرية ان تحيا طويلاً بفضل ابن سينا ، فنه انتقلت الى الفلسفة المسيحية ثم امتدت الى التاريخ الحديث واستقرت عند ديكارت . فالروح الذي قال به ابن سينا لا يختلف في شيء عن الارواح الحيوانية التي يقول بها ديكارت : كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الاعصاب ، وهو سبب الاحساسات والحركات الحيوانية بل وبعض الظواهر النفسية . والقلب عند الفيلسوفين مصدر النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية . فالقلب اذن هو العضو الرئيس الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي ، ويليه الدماغ . وهذا ما كان يقول به الفارابي ايضاً . فالقلب عنده هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ، وهو ينبوع الحرارة الغريزية وعنه ينبت الروح الحيواني الغريزي في العروق الضواريب ، كما مر معنا .

وكما لم يبين ابن سينا كيف يتم الاتصال بين الجسمي والنفسي في تجاويرف

١ - المصدر السابق صفحة ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ - انظر الدكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية صفحة ٢٢٠ .

المنع كذلك هو لم يبين لنا كيف يكون الروح الحيواني همزة الوصل بين البدن والنفس وكيف يؤثر احدهما في الآخر ، ما دامت النفس جوهرأ روحياً لا يقبل الحيز وليس يحسم ولا ينطبع في جسم .

وعلى كل حال لم يكن ابن سينا اول من قال بالثنائية بين الجسم والنفس كما لم يكن بالتالي اول من اخفق في تفسير الصلة بينهما . ويظهر ان هذه الصعوبة ملازمة لجميع المذاهب الثنائية من لدن الفلاسفة اليونان حتى فلاسفة العصر الحديث وعلماء النفس في الوقت الحاضر . ان الثنائية إنما هي نتيجة القول بالتمارض المطلق بين النفس والبدن . فكأن كل من يقول بها يضع في نفس الوقت عقبة في سبيل ايجاد أي صلة بينهما ، ما دام يفترض في الاصل مفارقة طبيعة احدهما لطبيعة الآخر ، وإلا لما اضطر الى القول بالثنائية بل لقال بالواحدية . فكل ثنائية تنطلق - من حيث لا تشعر - من عدم قيام أي إمكانية للتوفيق بين طرفيها ، ثم تحاول بعد ذلك ومع ذلك ايجاد نوع من التوفيق بينهما . فهي تريد ان تعطي بإحدى يديها ما اخذته باليد الاخرى ! وهكذا تسد على نفسها المنافذ وتقضي على كل امل في الوصول الى حل . ومعنى ذلك انه لا حل لهذه المسألة إلا في المذاهب الواحدية سواء كانت مادية او مثالية ، وعلى ذلك فكل محاولة للتوفيق بين النفس التي ليست جسماً ولا تقبل أي صفة من صفات الجسمانية ، وبين الجسم الذي ليس نفساً ولا يقبل أي صفة من صفات النفسانية إنما هي شقشة فارغة وعبث ضائع وسراب خادع ! فليس اغرب من التوفيق بين طرفين متنافيين هما بحكم التعريف لا يقبلان أي توفيق .

**خلود النفس .** - لم يتردد ابن سينا في القول بخلود النفس كما تردد الفارابي من قبله . فمع ان النفس تحدث بحدوث البدن إلا انها لا تقصد بفساده ، فليس يجب من حدوث شيء مع شيء ان يبطل ببطلانه . إنما يكون ذلك اذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه . وقد تحدث امور عن امور ، وتبطل هذه الامور وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير



قائمة فيها ، لا سيما اذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ  
إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ولا قوة  
في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم . انه جوهر روحاني  
شريف مفارق<sup>(١)</sup> .

وأقرب الفلاسفة اليونان الى ابن سينا في هذه المسألة هو افلاطون  
الذي عني بالخلود عناية كبيرة فوقف عليها محاوراة كاملة من محاوراته هي  
محاوراة ( الفيدون ) او ( القادون ) كما يسميها العرب . فلقد انكر ابن سينا -  
كأفلاطون - فناء النفس وانحلالها ولكنه ابطل التناسخ الذي اخذ به  
افلاطون . لكن أدلة ابن سينا على الخلود ليست هي نفس أدلة افلاطون  
وإنما هي تختلف عنها وإن كانت مستوحاة منها وتدين لها بالكثير من  
معانيها . لقد كانت مجرد أداة في يد صنّاع . وليس في هذا انكار لفضل  
افلاطون بل فيه إثبات لشخصية ابن سينا . فلا تعارض بين الأمرين .  
وهناك أربعة أدلة على خلود النفس يمكن ان نسميها : (أ) دليل المفارقة .  
(ب) دليل البساطة . (ج) دليل الاشتقاق . (د) دليل الاحلام . فلنتحدث عن  
كل واحد منها .

(أ) دليل المفارقة . يؤكد ابن سينا ان جوهر النفس الذي هو الانسان  
على الحقيقة لا يقف بفناء الجسد ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو  
باق لأن جوهره مغاير لجوهر البدن وأقوى منه ، فهو محرك هذا البدن  
ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له . فكل شيء يفسد  
بفساد شيء آخر لا بد أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق . والنفس في  
جوهرها مغايرة لجوهر البدن ، فليست معلولة له ولا تعلق لها به حتى  
تتأثر بما يحدث له ، وإنما وجوده متعلق ببيادى آخر لا تبطل ولا تستحيل .  
فسواء بقي البدن ام فني فإنها لا تتأثر به ، انه هو الذي يتأثر بها إذ  
هي تدبره وتقوده الى الفعل والإدراك ، فملاقتها معه ليست علاقة ارتباط

١ - انظر الشفاء المقالة الخامسة فصل ٤ صفحة ٢٢٨ والنجاة المقالة السادسة صفحة ٣٠٥ .

وتلزم بل علاقة إشراف وسيطرة ، انها تشرف عليه إشراف السيد على المسود والسائس على الموس او قل ان صلتها به إنما هي صلة الجوهر بالمضاف . فالتنفس من مقولة الجوهر وصلتها بالبدن من مقولة المضاف ، والإضافة اضعف الاعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج الى شيء آخر هو المضاف اليه . فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف الاعراض المحتاج اليه . ومثاله من يكون مالكا لشيء متصرفا فيه ، فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . إذ لا يقدح في شخص المالك ما يصيب ملكه من فساد كما لا يقدح في السيد ان يهلك مسوده <sup>(١)</sup> .

ب) برهان البساطة . ان النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تقبل الفساد ، وبالتالي لا تنعدم متى وجدت . وذلك بأن ما يقبل الفساد ينبغي ان يكون فيه جانبان اثنان : جانب القوة والفعل . وهذا محال في البسائط لأن حصول امرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين . وقد ثبت ان النفس جوهر بسيط وإنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن ان يكون فيها استعداد للفناء ولا ان تقبل الفساد <sup>(٢)</sup> .

ج) دليل الاشتقاق . ثم ان النفس من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة لا تقبل الفساد أو الفناء . ولما كان المعلول يبقى ببقاء علته فالنفس التي هي معولة للعقول المفارقة والنفوس الفلكية تبقى ببقاء عللها فإذا فسد البدن لسبب يخصه هو من تغير المزاج او التركيب فلا تقسد هي بفساده إذ لا تعلق لها في الوجود بالبدن بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل <sup>(٣)</sup> .

د) دليل الأحلام . اذا نام الانسان بطلت عنه الحواس والإدراكات وصار امره كالميت ، ولكنه مع ذلك يرى الاشياء ويسمعها ، بل يدرك

١ - انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، الفصل الثاني

٢ - انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ - ٣٠٤ .

٣ - انظر الشفاء صفحة ٢٢٨ .

الغيب في الرؤيا الصادقة . وهذا برهان قاطع على ان جوهر النفس غير محتاج الى البدن بل هو يضعف بمقارنته ويتقوى بتعطله وبالتالي لا يفسد بفساده <sup>(١)</sup> . فالنفس إذن خالدة ، وحولها في البدن إنما يكون الى اجل مسمى . فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن . فإذا كان كاملاً بالمعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب الى الانوار الإلهية وأنوار الملائكة والملا الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس ، وغاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة <sup>(٢)</sup> .

فهؤلاء هم السابقون من اصحاب المرتبة العليا . ودونهم اصحاب المرتبة الوسطى الذين يرتفعون عن عالم الكون والفساد ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الجوار العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر اوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها . ولا يبعد ان يتبادى امرهم وان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسوا في الذات الحقيقية وينضموا الى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم .

وأما اصحاب المرتبة السفلى فهم المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المتنكسون في قعر الإجرام العنصرية ، المنتحسون في دار البوار <sup>(٣)</sup> . فهؤلاء لا يحسون وهم في الحياة الدنيا بالانفعالات والهيئات التي تلحق بمجاورة البدن ، مثلهم في ذلك مثل عضو تمكّن منه سبب الألم ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا زال العائق شعر به . فإذا فارقت النفس البدن وزال العائق شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وهذا الألم الروحاني أشدّ عليها من ألم النار الجسائية <sup>(٤)</sup> .

١ - رسالة في معرفة النفس الناطقة ، الفصل الثاني .

٢ - المصدر السابق ، الفصل الثاني .

٣ - المصدر السابق الفصل الثالث .

٤ - انظر الإشارات لشمس الثامن ، صفحة ٧٧٠ .

وهذا الألم الروحاني على نوعين :  
 مجبور ، أي يمكن زواله بعد تأدية العقوبة المطلوبة ؛  
 ونوع غير مجبور لا يمكن زواله .  
 فما كان بسبب نقص في الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة  
 فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب <sup>(١)</sup> .  
 ومعنى هذا ان النعم والجحيم عند ابن سينا روحانيان لا جسمانيان .  
 فالمعل عاجز عن إثبات المعاد الجسماني أي إثبات بعث الإبدان وما  
 ينتظرها من نعم حسي في الجنة أو ألم جسماني في النار . اجل هو امر  
 ليس في متناول العقل ولا يدخل في نطاقه ، انه مقبول من الشرع وكفى ،  
 فلا سبيل الى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة <sup>(٢)</sup> .  
 اما ما ورد في الشرع في صفات المعاد الجسماني فإن الشرائع واردة  
 لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه  
 والتمثيل <sup>(٣)</sup> .

فالإنسان ليس انساناً ببدنه وإنما هو انسان بنفسه التي بين جنبيه .  
 فإذا فارقت نفسه ببدنه اصبح هذا تراباً او شيئاً آخر من العناصر .  
 وأما نفسه التي هي محل الثواب والعقاب واللذة والألم ، فلا تموت بموت  
 البدن ولا تقبل الفساد اصلاً . وليس أبعد عن الصواب من رأي الاشاعرة  
 القائلين ببعث النفس والجسم معاً إذ :

ان المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية اذا  
 بُعثت ؛

وان السعادة الحقيقية للانسان يضادها وجود نفسه في بدنه . فالبدن

١ - المصدر السابق صفحة ٧٧٠ - ٧٧١ .

٢ - النجاة ، صفحة ٤٧٧ .

٣ - رسالة اضحوية في امر المعاد صفحة ٥٠ .

عائق عن تحصيل السعادة اكثر منه عوناً عليها .  
ان الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع اذا اخذت على ظاهرها  
لزمها امور محالة وشنيعة . إذ لا يخلو :  
اما ان تعود النفوس الى المادة التي كانت حاضرة في اجزاء البدن  
عند الموت فقط .

او الى جميع المادة التي قارنت البدن جميع ايام العمر .  
فعلى الاول ، اي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، فقد  
وجب ان يُبعث المهدود وانقطع يده في سبيل الله على صورته تلك ،  
وهذا قبيح عند المتكلمين والفقهاء ، إذ يقولون ان الله سيبعث الشهداء في  
صور كاملة تليق بمنزلتهم عند الله تعالى .

وعلى الثاني ، اي ان بعث جميع اجزاء بدنه التي كانت اجزاء له مدة  
عمره كله ، فقد وجب من ذلك ان يكون جسد واحد بعينه يُبعث يداً  
ورأساً وكبداً وقلباً .. لأن الثابت ان الاجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها  
الى بعض بالاعتداء ، ويفتدي بعضها من فضل غذاء بعض .

وأنت اذا تأملت ظهر لك ان الغالب على ظاهر القرية المعمورة جثث  
الموتى المترّبة . وقد سُحرث فيها وزُرْع وتكونت منها الاغذية ، وتتغذى  
بالأغذية مخلوقات أخرى ، فأنسى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي  
انسانين في وقتين مختلفين ؟

فان قال قائل انه يُبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء  
وفار اتفق ، وليس من شرطه ان تعود الى الاسطقات التي كانت موجودة  
في حياته الاولى بعينها ، فهذا لا يمكن قبوله إلا اذا سلمنا بالتناسخ ،  
وهو باطل ، او سلمنا بأن البدن لا يعاقب مع النفس ، فمعتلنا  
حجة الشرع .

فاذا بطل ان يكون المعاد للنفس والبدن جميعاً ، واذا كان اكثر  
بطلاناً ان يكون المعاد للبدن وحده لأن الانسان بنفسه لا يبدنه ، واذا

بطل ان يكون للنفس على سبيل التناسخ ، فالعناد اذن للنفس وحدها على ما تقرر<sup>(١)</sup> .

## ٧ - النبوة

لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها ابن سينا . فالفارابي هو اول من صاغ نظرية كاملة في النبوة تناولها ابن سينا من بعده بالفحص والدراسة فأبقى على خطوطها العامة وصفاتها الرئيسية وتناول بعض تفاصيلها بالتغيير والتبديل وقوس فيها حتى جعلها من صميم مذهبه .

ونظرية النبوة عند ابن سينا هي امتداد لمذهبه في النفس والمعرفة كما هي تختلط بأرائه في السياسة والاجتماع والتصوف . فهو يذكر في ( رسالة في اثبات النبوات ) ان الحيوان اما ناطق او غير ناطق ، والأول افضل . والناطق اما بملكة او بغير ملكة ، والأول افضل . وذو الملكة اما خارج الى الفعل التام او غير خارج ، والأول افضل . والخارج اما بغير واسطة او بواسطة ، والأول افضل ، وهو المسمى بالنبي ، وإليه ينتهي التفاضل في الصور المادية . واذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فاذن النبي يسود ويرأس جميع الاجناس التي فضلها ، فهو في قمة الانسانية وأعلى ذراها<sup>(٢)</sup> .

وهذه القمة لا تتمثل في العقل المستفاد كما كان الحال عند الفارابي . فابن سينا لم يتوقف كما توقف سلفه عند مرتبة العقل المستفاد ، وإنما هو اضاف الى الطريق التقليدي الارسططاليسي لاكتساب العلوم طريق الحدس وخص به الانبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون الى خالص المعرفة الإلهية .

فهناك عند ابن سينا طريقان امام النفس للوصول الى الحقائق هما

---

١ - انظر رسالة اضعوية الفصل الثالث .

٢ - انظر رسالة في اثبات النبوات المنشورة في كتاب قراءات في الفلسفة صفحة ٥٩٢ -

طريق الفكرة وطريق الحدس .

ففي الطريق الاول تنقل النفس بين المعاني المخزونة في الباطن مستعينة بالتخيل ، فتحاول الوصول الى المعنى المطلوب بواسطة المقدمات المنطقية . وفي الطريق الثاني تحاول الوصول الى المطلوب رأساً من غير أن تستعين بشيء من المقدمات المنطقية ، وذلك بالاتصال مباشرة بالعقل الفعال . وهذا الطريق هو أفضل الطرق لادراك الأمور الغيبية والقضايا الروحية ، انه يجعل الغيبيات لصاحب الحدس كأنها أمور مشاهدة عياناً ، بل هو يفوق المشاهدة وضوحاً وبقينا .

فالحدس كما مر معنا في نظرية المعرفة درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال ربما اشتدت في بعض الناس بحيث لا تحتاج إلى تخريج وتعليم ، بل تصبح العلوم بها كأنها حاضرة في أذهانهم دفعة واحدة . ويجب ان تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً . والحدس هو اساس العلوم والمعارف ، لان المبادئ الاولى كلها حدسية ، ولأن العلوم تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم ادوها الى المتعلمين . والنبوة كذلك ضرب من الحدس ، اذ يمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة الى ان يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لاهام العقل الفعال في كل شيء . وهذا ضرب من النبوة ، بل اعلى مراتب النبوة ، والأولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية<sup>(١)</sup> .

وهكذا تصبح المعرفة مشتركة . بين العقل المفارق وهذا الانسان ، فتخرج معارفه عن حدود التقليد وتكون له احاطة بالحاضر والماضي والمستقبل ، وتلك لعمري معرفة يقينية تتجاوز بكثير ما نصل إليه بطريق الاستنتاجات العقلية المادية .

١ - انظر النجاة ، صفحة ٢٧٢ - ٢٧٤ .

اما كيفية تلقي النبي للوحي فلا يكون بتزويد الله له بالعبارات الصريحة ولا باحاديث النفس ، وانما يكون بفيضان المعلوم من الله على لوح قلب النبي . وهنا تأتي قوة التخيل فتتلقى ذلك كله وتتصوره بصورة الحروف والاشكال المختلفة ، وتجذب لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه ، فيسمع كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا . فذلك هو الوحي ، لأنه إلقاء الشيء الى النبي بلا زمان ، فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور في المرأة المصقولة صورة المقابل . ان الحس يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة تارة ومن الاحاسيس الباطنة احيانا . فنحن نرى الأشياء بالقوى الظاهرة ، واما النبي فانه يراها بالقوى الباطنة . نحن نرى ثم نعلم ، والنبي يعلم ثم يرى .

ويذكر ابن سينا في ( الاشارات ) ان التجربة والقياس يشهدان بان النفس الانسانية تستطيع ان تطلع على الغيب في أثناء النوم . فلا مانع ان يقع لها مثل ذلك في حال اليقظة . فالجزئيات منقوشة في العالم العقلي على هيئة كلية ، وفي العالم النفساني على هيئة جزئية . وللنفس ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها . فللنفس فلتات في أثناء النوم تخلص بها الى جانب القدس فينتقش فيها نقش الغيب . ولا يبعد ان يقع لها ذلك في حال اليقظة اذا تجردت عن المادة وكانت قوية ذكية رشيدة ، فتتصل بالملكوت الأعلى وتقوم بالمعجزات والكرامات وخوارق العادات وتؤثر في الكون كنفوس الافلاك وعقولها . وقد خصص ابن سينا النمط العاشر من كتاب ( الاشارات ) لهذه الامور المستغربة فقال :

« اذا بلفك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوء<sup>(١)</sup> مدة غير معتادة

١ - الشيء المرزوء هو المنقوص . والاسجاح الرفق وحسن المعرف : اي اذا وصل الى علمك ان عارفاً لم يتناول القوت الذي هو عادة قليل منقوص بالنسبة اليه مدة طويلة قصدت ، فذلك غير مستحيل .



فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ،<sup>(١)</sup> .  
« اذا بلغك ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحريكاً او حركة تخرج  
عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الانكار . فلقد تجدد الى سبيه سبيلاً  
في اعتبارك مذاهب الطبيعة »<sup>(٢)</sup> .

« اذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى او  
نذير فصدق » ، ولا يتصنر عليك الإيمان به . فان لذلك في مذاهب  
الطبيعة أسباباً معلومة »<sup>(٣)</sup> .

« التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من  
الغيب نيلاً ما ، في حالة المنام ؛ فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل  
في حال اليقظة »<sup>(٤)</sup> .

« اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل ، لم يبعد ان تكون  
للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس ، فانتقش فيها  
نقش من الغيب »<sup>(٥)</sup> .

« فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة ، لم يبعد ان  
يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة . فربما نزل الاثر الى الذكر  
فوقف هناك ، وربما استولى الاثر فأشرق في الخيال اشراقاً واضحاً ،  
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه ،  
لا سيما والنفس الناطقة مظهرية له ، غير صارقة عنه ، مثل ما قد  
يفعله التوهم في المرضى والمرويين ، وهذا أولى . واذا فعل هذا صار  
الأثر مشاهداً مبصراً او هتافاً او غير ذلك . وربما تمكن مثلاً موفور

١ - الاشارات ، النمط العاشر ص ٨٥٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٩٥٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٨٦١ .

٤ - المصدر السابق ص ٨٦١ - ٨٦٢ .

٥ - المصدر السابق ص ٨٧٨ .

الهيئة او كلاماً محصّل النظم . وربما كان في اجلّ احوال الزينة «<sup>(١)</sup> .  
« فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون  
ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيها ، وقد يكون  
أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، الا ان الخيال يعم في الانتقال ... فلا  
يضبطه الذكر ... وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه  
رابطة الجأش ، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون  
النفس بها معنية ، فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا تتشوش بالانتقالات .  
وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباثره من  
افكارك يقظان «<sup>(٢)</sup> .

« فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر مستقراً ،  
كان إلهاماً او وحياً صراحاً او حلاً لا يحتاج الى تأويل او تعبير .  
وما كان قد بطل هو وبطلت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما . وذلك  
يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات .. »<sup>(٣)</sup> .

« ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب المادة فتبادر  
الى التكذيب : وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى للناس فسقوا او  
استشفى لهم فشفوا ، او دعا عليهم فحُصِف بهم وزلزلوا ... فتوقف  
ولا تتعجل ، فان لأمثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة »<sup>(٤)</sup> .

« فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتمدى تأثيرها بدنها  
وتكون لقوتها كأنها نفسٌ ما للعالم ... فلا تستنكرن ان يكون لبعض  
النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أخر تنفعل عنها انفعال بدنه .  
ولا تستنكرن ان تتمدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل

١ - المصدر السابق ص ٨٨٠ - ٨٨١ .

٢ - المصدر السابق ص ٨٨٤ - ٨٨٥ .

٣ - المصدر السابق ص ٨٨٦ - ٨٨٧ .

٤ - المصدر السابق ص ٨٩٢ .

فيها ، لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة او غضباً او خوفاً [ وسائر ذلك ] من غيرها ، <sup>(١)</sup> .

« هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي ، الذي لما يفيد من حياة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ... وقد تحصل بضرب من الكسب يحصل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار <sup>(٢)</sup> .

« فالذي يقع له هذا في جبلته النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء . وتزيده تركيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى . والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الحديث <sup>(٣)</sup> .

« إياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ن تنهري منكراً لكل شيء . فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جلسته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته . بل عليك الاعتصام بجبل التوقف ، وإن ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالاته لك . والصواب لك ان تشرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان . واعلم ان في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب <sup>(٤)</sup> .

في جميع هذه النصوص يحاول ابن سينا تقريب امر النبوة الى العقل وتسويغها في الاذهان هي وسائر الظواهر الغريبة الاخرى بما يميل الانسان الى انكاره تكيساً او تبرؤاً عن العامة . فهي ظاهرة طبيعية كظواهر

---

١ - المصدر السابق صفحة ٨٩٥ - ٨٩٦ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٨٩٧ .

٣ - المصدر السابق صفحة ٨٩٨ - ٨٩٩ .

٤ - المصدر السابق ، صفحة ٩٠١ - ٩٠٢ .

الطبيعة الاخرى لها اسبابها الطبيعية التي قد تُخفى علينا ولكنها تظل مما يمكن تفسيره بحسب نوايس الطبيعة المعقولة . وهذا ما تصدى له ابن سينا في النصوص السابقة . ولئن استعمل في بعض الاحيان كلمة ( عجائب ) و ( غرائب ) و ( اسرار ) وما اشبه فانه يستعملها لا بمعنى الخروج على نوايس الطبيعة المعقولة بل بمعنى ما يثير الدهشة والانبهار عند من لم تكن له قدم راسخة في العلم والحكمة كابن سينا .

وجميع تفسيرات ابن سينا لظاهرة النبوة والظواهر الاخرى المتصلة بها تفسيرات معقولة ، بل معقولة جداً ، اي يمكن التصديق بها وقبولها عقلياً . فهي معلة مبنية على اسباب ومسببات ولا تقال جزافاً او تهيب بقوى وأسرار خارقة للطبيعة . ولا أدل على ذلك من انه كان كلما فرغ من تقرير ظاهرة من هذه الظواهر الغريبة يؤكد ان لها اسباباً في مذاهب الطبيعة . فهي اذن نتيجة اسباب ومسببات ولا تحدث جزافاً .

لكن اذا كان تحليل ابن سينا معقولاً فما الذي يمنعنا من قبوله اليوم ؟ الجواب عن ذلك هو اننا ننتمي الى عالم من الافكار والآراء والمقائد والقيم والمثل والمكتسبات الثقافية والحضارية غير العالم الذي ينتمي اليه ابن سينا وأمثاله من رجال القرون الوسطى . ان عالمنا العقلي والحضاري غير عالمه فلا مجال للتفاهم بيننا . اما اولئك الذين كانوا يعيشون في عصره وبذموني الى عالمه فمن حقهم ان يعتقدوا آراءه ويدافعوا عنها . واذن فليس التحليل العقلي المنطقي وحده كافياً لقبول أفكار الآخرين بل يجب ايضاً الانتماء الى عالمهم والتعاطف معهم . فلو كنت أنتمى الى عالم ابن سينا لما وجدت غضاضة في قبول آرائه بل لكنت أترنم بها وأزهو بمعرفتها . فشرط الاقتناع بين الافراد اذن انما هو الانتماء الى عوالمهم . انه يقرب المسافات ويزيل الحواجز مما بعدت الشقة . بل ان اثنين يعيشان في زمان واحد ومكان واحد قد لا يتفاهمان في مسألة من المسائل ، وما ذلك إلا لأن العوالم العقلية التي ينتميان اليها ليست متشابهة . فالمسافة العقلية

أقرب من المسافة الزمانية والمكانية وأكثر منها أهمية وأشد إلحاحاً .  
ومن هذه النصوص وكثير غيرها يتبين لنا ان ابن سينا لم يقصر  
الاطلاع على الغيب ومعرفة المستقبل وعمل الخوارق على اصحاب الرسالات  
الساجية وحدهم ، ولم يجعل النبوة اختياراً إلهياً أو أمراً فائقاً للطبيعة ،  
بل جعلها مكتسبة يفوز بها كل من توفرت له شروطها . وكذلك لم يجعل  
النبوة نتيجة لكمال القوة المتخيلة وحدها كما فعل الفارابي وابن كان لم  
ينكر اثر الخيلة في حصولها . فالشرط فيها ، كما رأينا هو ان يكون  
الشخص « مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية  
المفارقة الى ان يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال . وهذا  
ضرب من النبوة ، بل أعلى مراتب النبوة ، والأولى ان تسمى هذه  
القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية » . وبذلك لا يصح  
اتهام ابن سينا بتفضيل الفلسفة على النبوة وبالتالي على الدين ، كيف لا  
والنبوة قوة قدسية بل « أعلى مراتب القوى الانسانية » ؟

النبي ضرورة اجتماعية . — والنبي في نظر ابن سينا يعبر عن حاجة  
ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم امور الحياة ولا تسير على الوجه الأفضل  
الا بالنبوة .

والسبب في ذلك ان الانسان يفارق الحيوان بأنه ليس بحيث يستقل  
وحده بأمر نفسه . فهو لا يحسن معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات  
حاجاته . ولهذا اضطر الناس الى عقد المدن والاجتماعات . وهكذا فلا بد  
في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا  
بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من انسان يخاطب  
الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم ، ويجب ان يكون لهذا الانسان  
خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستثمروا فيه امراً لا يوجد لهم فيتميز  
به عنهم ، فتكون له المعجزات .

وهذا الانسان اذا وجد يجب ان يذكر للناس اصول الدين والمقائد دون أن

يغوض عنهم في جزئياتها ودقائقها التي لا تبلغها افهامهم ، حتى لا يعظم عليهم الشغل ويشوش ما بين أيديهم ويوقمهم فيما لا يتمكن من تدليل صمابه إلا من يشد وجوده ويندر كونه ، فتكثر فيهم الشكوك والشبه ويصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . ولا يجوز له بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة .

والنبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت ، فان المادة التي تقبل كالأ مثله تقع في قليل من الامزجة . فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الانسانية قديراً لا يزول مع انقراض القرن الذي يليه ، بل يظل مستمراً في مدد متقاربة ، فلا يكاد ينسخ حق يلحق عاقبه ويخلفه نبي جديد<sup>(١)</sup> .

وكل نبي يجب ان يكون متميزاً باستحقاق الطاعة . واستحقاق الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس ، أعني لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ، تلك هي معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون ان يكون للحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير . وذلك يتضمن معرفة الجاهزي والشارع . وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا اذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فرضت على الناس العبادة المذكورة بالمعبود وكررت عليهم في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، وذلك ليستحفظ الشارعُ التذكير بالتكرير ولكي يزول احتمال النسيان . وبذلك استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستمليها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجرُ الجزيلُ في الأخرى . وأما العارفون فقد اضيف الى نفعهم العاجل وأجرهم الأجل الكمال الحقيقي الذي خُصوا به من دون سائر الناس . فانظر الى كلمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر الى حجته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الآخر بعد النفع العظيم في الدنيا ، ثم انظر الى

ما أنعم به على خواص عباده فضلاً عن النفع والأجر من الابتهاج والكمال .  
فحينئذ يتجلى لك من أفق الجنب الإلهي ما تبهرك عجائبه . وإذا عرفت  
كل هذه المزايا التي للشرائع فيجب ان نقيم غيرك عليها وأن تكون  
مستقيماً فيها <sup>(١)</sup> .



هذه هي نظرية النبوة عند ابن سينا اكمل بها نظرية الفارابي وتخطاها  
الى مدى غير محدود . ولئن كانت فيها عناصر من الارسططاليسية او  
الافلاطونية أو الافلاطونية المحدثه فقد كانت هذه العناصر مسخرة لخدمة  
اهداف وغايات لا يقرها افلاطون ولا ارسطو ولا افلوطين ، اهداف نشأت  
بنشأة الاسلام وغايات 'تَوْحِيد' باعتراف الاسلام واتباعه والتعلق به بالروح  
والمزاج ان لم يكن بالزمام النص والحرف . فهو متدين ، ولكن على طريقته  
الخاصة . فهو ككل فيلسوف لا يعبأ بوظائف العبادات وجزئياتها ، إنما  
تجذبه روحها وكنياتها . ولخدمة هذه الكليات سخر نفسه وفلسفته ، والنبوة  
إحدى هذه الكليات ، فأبلى في الدفاع عنها خير بلاء .

وفضلاً عن ذلك ان العناصر اليونانية التي نجدها في نظرية النبوة عند  
ابن سينا قد افداحت وانطمست حتى ضاعت معالمها وفقدت شخصياتها  
وأصبح من الصعب العثور عليها في حالة النقاء . ولكن كيميائي الافكار  
ومتابعي الآثار والمتقبين عن الاسرار لا يمدمون الوسائل المقتمة لتضخيم  
الصغير وتصغير الضخم لحاجة في نفوسهم ولإظهار براعتهم وقدرتهم على  
التنقيب والبحث والتعرف على بصيات الأصابع وتعقب آثار الاقدام !!  
فوجود العناصر اليونانية في هذه النظرية لا يبرر ابداً انكار العناصر  
الشخصية ، بل يدعها ويتركها . فلولا الأداة ما كان خلق ولا كان ابتكار .  
وعلى كل حال لقد كان لهذه النظرية ، أثر كبير في جمهور مفكري  
الاسلام وملحديه ، بل لقد امتد أثرها الى النصارى واليهود في القرون

الوسطى كلها . ورغم كل ما يقال فيها فحسبها انها جعلت النبوة امرأ معقولا فأسكتت حملات الإلحاد وحدثت من طفيان الزندقة ، وقربت الأعلى من الأدنى وأخذت بيد الأدنى للوصول به الى الأعلى . قبضاعة العقل بضاعة مغرية لا تكسد ابداً . انها خير بضاعة أخرجت للناس في كل زمان ومكان .

٨ - التصوف :

من الصعب جداً عند ابن سينا بين المتصوفين الاسلاميين اذا قيس بالفارابي . فبينما كان التصوف جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الفارابي ونظريته الى الله والكون والحياة ، بحيث انك تحس وأنت تدرسه انك بأراء فيلسوف يعيش آراءه ويمانيها معاناة باطنة ، اذا بالتصوف عند ابن سينا لا يمدو ان يكون ظاهرة خارجية بحثة ملحقة بالمذهب او موقفاً نظرياً يعوزه دفء الحياة ونبض الافكار المعاشة . فهو لم يلجأ اليه إلا ليتوَّج به فلسفته ويزيد من تألقها وجمالها . وقد عبّر عن ذلك أحسن تعبير المستشرق الفرنسي البارون كارا دي فو ( Carra de Vaux ) فقال :

« لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كالكليل له ، وهو متميز غاية التميز من الاجزاء الاخرى من فلسفته ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وأما الفارابي فان تصوفه ينفذ الى كل شيء ، والعبارات الصوفية منبثقة في كل ناحية من مؤلفاته . وانك لتحس كل الاحساس ان التصوف عنده ليس مجرد نظرية اعتنقها بل هو حال نفسية » (١) .

وهذا حق الى حد بعيد . فلم يكن من سجية ابن سينا ان يتصوف ، ولكن ذكاه الخارق وعبقريته السامقة وحده العميق - كل اولئك جعله يتكلم في التصوف كأحد افراده ويتكلم في احوال الصوفية بلغة القوم وهو ليس منهم ، ويرتب علومهم وترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ، على حد تعبير الإمام فخر الدين الرازي .



ولا يقتصر ذكاه ابن سينا على ذلك ، بل لقد جعل تصوفه يتخلل كثيراً من نواحي فلسفته بحيث تحسبه جزءاً منها : كمنظريّة المعرفة ونظريّة النبوة والأخلاق والسياسة ، ولولا ان حياة ابن سينا تكذب اقواله لأُخذ الكثيرون بسحر ألفاظه ولجعلوه من اهل الاذواق .

فابن سينا ليس ذلك الرجل الذي يحمل وكده وأكبر همه تصفية النفس ومجاهدتها والوصول - نتيجة لذلك - الى النّيل وإشراق القلب بنور المعرفة الذوقية ، وإن اوهك ذلك ظاهرٌ كلامه ، وإنا هو فيلسوف له مذهب خاص في الله والكون والحياة ، وقدرة على التعليل والتحليل والشرح بأسلوب المنطق حيناً وأسلوب الشعر أحياناً ، حتى لنخال وأنت تقرؤه أنك بأزاء قطب من اقطاب الصوفية ، وما هو كذلك . « فأقصى ما نستطيع ان نقوله في ابن سينا هو انه كان مفكراً ادعى إمكان الاتصال بالعالم العلوي وحاول ان يدعم هذه الدعوى بأدلة فلسفية . غير انه يلاحظ ان البناء الفلسفي العام الذي وضعه يؤلف وحدة متناكسة مترابطة . فكما ان نظرياته الميتافيزيقية تعهد الطريق لنظرياته الصوفية ، نرى ان المسائل الفلسفية الكبرى كمسألة الألوهية ومسألة المنايا الإلهية والقدر وما شاكلها تكل وتنتضح ، بل وتصحّح في بعض نواحيها ، في تصوفه لا في فلسفته » (١) .

ومذهب ابن سينا في التصوّف لا يختلف عن مذهب الفارابي . انه مذهب الفارابي نفسه وقد استخلصت جميع إمكانياته . انه بالفعل ما كان عند الفارابي بالقوة . فليس تصوفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يدعو الى الزهد والتعشف والانخلاع عن العالم لتطهير النفس وتصفيتها ، وإنا هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، ومذهب عقلي يقضي بصاحبه الى انتصار الذهن وإشراق العقل وانتقائه بنقش العالم المعقول .

---

١ - انظر مقال الدكتور ابوالعلا عفيفي في الكتاب النعي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا  
صفحة ٤٠٦ .

فقد احوال ابن سينا التجربة الصوفية ووميض الوجد والذوق الى تجربة عقلية ووميض عقلي لا يدركه إلا الفلاسفة وأهل النظر ، وقليل ما هم ! ولعلّ أهم ما يميز بينها ان التجربة الصوفية يزول فيها الفرق بين العبد والمعبود وترتفع الحجب بينها حتى لينطق احدهما بلسان الآخر ويكون إياه . لقد اصبحا شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . وأما التجربة العقلية فهي نظر وإدراك وعلم واستدلال وتأمل . ولا أثر في هذه التجربة للتوحيد بين الذات والموضوع او بين الرب والعبد ، بل فيها شعور واضح بالفرق بينها . وهذا هو موقف ابن سينا . فقد عرف الشيخ الرئيس التصوّف على طريقة اهل النظر كما يقول ابن طفيل ، بحكم انه فيلسوف لا يطمئن إلا لنداء العقل وقوارع المنطق ، ولا يرى الحق إلا في احكام العقل والمنطق .

ومع ان ابن سينا فيلسوف عقلي فإنّه في وصفه لمراتب الصوفية وأحوال المارقين ومواجيدهم إنّا يصطنع لغة الصوفية وتمايبرهم فيتحدث عن العارف والمابذ والزاهد والمريد الخ كأنه واحد منهم ، ويبحث في الرياضة والتجلي وقواعد السلوك وما الى ذلك من مصطلحات القوم دون ان يخالفك الشك في انه من اقطابهم . ولكنه يتناول ذلك كله على طريقة اهل النظر كما مرّ معنا ويمالجه معالجة عقلية منطقية تتمشى وروح فلسفته العامة ، اللهم إلا في احوال قليلة يُشيد فيها بعنصر اللامعقول في التصوّف ، وذلك عندما يتكلم على الدرجات التي لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ، وفي هذا يحري ابن سينا على طريقة اهل الاذواق ، لا على مذهب ارباب العقول .

وهكذا فإن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والانتقطاع الى العبادة ليست هي الطريق الى حصول الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية وانقذاح النفس بالمعقولات ، وإنّا طريق ذلك هو التأمل والتفكير والعلم بمقائق الموجودات واكتناه اسرارها . فالصوفي الكامل الذي يطلق عليه ابن سينا اسم ( العارف ) ليس هو الزاهد المتقشف العاكف على العبادة

والرياضة ، وإنما هو الفيلسوف الكامل المتقطع الى التأمل والنظر ، او هو - على حد تعبير ابن سينا - « المنصرف بفكره الى قدس الجيروت مستديماً لشروق نور الحق في سره » (١) . وهدف العارفين هو الهدف الاقصى للفلاسفة الذين أتموا رسالتهم على خير وجه ووصلوا الى منتهى غاياتهم . بل ان ابن سينا يتهم اصحاب التصوف الروحي بأن زهدهم وعبادتهم نوع من المعاملة والمقايضة إذ يقول :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بتناع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما شغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والمعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهما وقوى نفسه المتومة والمتخيلة ليجردها - بالتمويد - عن جناب الغرور الى جناب الحق ، فتصير مسألة للسر الباطن ، حيناً يستعجلي الحق لا تنازعه . فيخلص السر الى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة » (٢) .

ومعنى ذلك ان الزهد والمعبادة على نوعين : عملي ونظري فأما اصحاب التصوف الروحي فزهدهم وعبادتهم من النوع العملي ، أي نظام صارم من التقشف والحرمان والمحاسبة والمراقبة وما الى ذلك مما يعمده الصوفية وسائل لتنطهير النفس والسمو بها الى أعلى درجات الروحانية . وأما ابن سينا فإن زهده وعبادته تفريغ للقلب من الاغيار وملؤه بالفكر والاسرار واعداده للاتصال بالملأ الأعلى تحقيقاً لطبيعة النفس الناطقة وإبرازاً للمعاني التي خُصت بها من دون سائر الموجودات (٣) .

هذا ومن صفات العارف انه يريد الحق الاول ( الله ) لذاته لا لشيء

١ - الإشارات ، صفحة ٨٠٠ .

٢ - الإشارات صفحة ٨٠١ - ٨٠٢ .

٣ - انظر كلمة الدكتور ابو الملا عفيقي في الكتاب الذهبي صفحة ٤١٦ - ٤٢٤ .

غيره . ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، بل لا يجوز ان يؤثر العرفان مجرد العرفان . فمن أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، اي فقد أشرك بالله إلهاً آخر <sup>(١)</sup> . فيجب ان يكون عرفانه له لذاته وتعبده له فقط ، لا لأحد غيره ، لأنه مستحق للعبادة ولأن العبادة نسبة شريفة للتعبد . فهو لا يتعبد لرهبة او رغبة ، ولا يترك اللذات ليستأجل اضعافها . هوذا المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق فولى وجهه سمتها وجعلها قبلة نظره <sup>(٢)</sup> . وربما ذهل العارف فففل عن كل شيء فصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية . لكنه لا يكون بذلك متأنثاً لأنه في حكم من لا يُكَلِّف ، إذ التكليف انما يكون لمن يعقل التكليف <sup>(٣)</sup> .

وأول درجات العارفين الارادة ، وهي ما يعتري المستبصر من الرغبة في الاعتصام بالمروة الوثقى ، فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال .

وبلي ذلك درجة الرياضة ، وهي نهي النفس عن هواها وأمرها بطاعة مولايها والاقبال بكنه الهمة حتى يصبح ذلك ملكة لها .

فاذا بلغت الرياضة والارادة بالسالك حداً ما عننت له خلصات من اطلاق نور الحق لذينة ، كأنها بروق تومض ثم تحمد عنه ، وهي ما يسميه الصوفية اوقاناً . فاذا أمعن في الارتياض كثرت عليه هذه الفوائض في غير الارتياض . فكلما لمح شيئاً عاج عنه الى - جناب - القدس يتذكر من أمره أمراً ، حتى ليكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكونية ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتطول بهجة الواصل وسعاده ،

١ - الاشارات ص ٨٤٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٨١٠ - ٨١٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٨٥١ .

وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صلبة مستمرة .  
فاذا تغفل في هذه المعارفة قل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه  
حاضراً عنده ، مقبياً معه ، وهو في الحقيقة غائب عنه طاعن الى  
غيره <sup>(١)</sup> .  
ولعله حتى الآن لا تفسر له هذه المعارفة إلا أحياناً ، لكنه لا يلبث  
حتى يتدرج فتكون له متى شاء .

لقد انتهت درجة الرياضة ، فاذا عبرها الى ما بعدها - وهي درجة  
النَّيْل - صار سره مرآة مجلوة معاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه  
اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظر الى الحق  
ونظر الى نفسه ، اذ لا يزال متردداً . ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ  
جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فن حيث هي لاحظة لا من حيث  
هي بزيئتها ، وهناك يحق الوصول <sup>(٢)</sup> .

وبلي ذلك ايضاً درجات ودرجات ، لا يفهمها الحديث ولا تشرحها  
العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب ان يتعرفها  
فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين  
للمين دون السامعين للأثر <sup>(٣)</sup> .

ان هذا الكلام قد يثير ضحك المففل ، ولكنه يستجلب عبرة  
الحصل المستبصر . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لأنه محبوب .  
وكل ميسر لما خلق له <sup>(٤)</sup> .

## ٩ - الأخلاق

الأخلاق جمع خلق ، وهو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة

١ - انظر المصدر السابق ص ٨٢٨ - ٨٣١ .

٢ - انظر الاشارات ، ص ٨٣٣ - ٨٣٥ .

٣ - المصدر السابق ص ٨٤١ - ٨٤٢ .

٤ - المصدر السابق ص ٨٥٢ .

انقيادها للبدن وغير انقيادها له . فان العلاقة التي بين النفس والبدن  
توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن - بالقوى البدنية - يقتضي اموراً ،  
والنفس - بالقوة العقلية - تقتضي اموراً مضادة لكثير منها . فتارة تحمل  
النفس على البدن فتقهره ، وتارة تسكّم للبدن فيمضي في فعله . فاذا تكرّر  
تسلّمها له حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن حتى يمر عليها بمد  
ذلك ما كان لا يمر قبل من 'ممانعته وكفه عن حريته . واذا تكرّر  
قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل عليها بذلك  
من مفارقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل ... فمساعدة النفس في  
كآل سعادتها - من الجهة التي تخصها - هو صيرورتها عالماً عقلياً ،  
وسعادتها - من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن - ان تكون لها الهيئة  
الاستعلائية .

فالواجب ان نطلب الاستكمال بأن نتصور نسبة الأمور الى الموجودات  
المفارقة ، فنستمد بذلك للاستكمال الأكل عند المفارقة ، وان نحتال في  
أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية . وذلك بان نستعمل هذه القوى على  
التوسط . اما الشهوة فعلى سيرة العفة ، واما الفضب فعلى سيرة الشجاعة .  
فمن فارق الحياة وهو على هذه الحال اندرج في اللذة الأبدية وقال السعادة  
الحقيقية وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير ، مشاهداً فيه الحق  
الأول وما يصدر عنه .

وبعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي  
من النفس ، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين . اما القوى  
الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الاذعان ، واما القوى الناطقة فبأن تحصل فيها  
هيئة الاستعلاء .

فاذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية حدث في  
النفس الناطقة هيئة واثقفعالي يرسخ في النفس الناطقة . ومن شأن ذلك ان  
يجعلها خاضعة للبدن شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط فهي تنزيه النفس الناطقة عن الهيات الانقيادية وإبقاؤها على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه . وذلك غير مضاف لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن ، بل عن جهته . فإذا فارقت البدن وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن ، كانت قريبة النسبة من حالها وهي فيه <sup>(١)</sup> .

فيجب على المعتني بأمر نفسه تكميل قوته النظرية بالمعوم والمعارف ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وتجنب الرذائل التي بازائها ، وعليه ان يمنع كل ما يخالف جوهره الذي من شهوة او غضب او حرص او طمع ويحجر على النفس ما لا ينبغي ، ولا يتعاطى الا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية فيه . وكذلك يجب ان يحجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة وان يجعل حب الخير وعشق الاخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً فيه ؛ ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد وخطارها بكل الفساد بالبال ، حتى لا يتمكن تمكن المعاد .

وأما اللذات فيستعملها على صلاح الطبيعة وإبقاء الشخص او النوع او السياسة ، على ان يكون هذا خاطراً عندما يُستعمل بالبال ، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة .

وأما المشروب فيجب ان يُحجر تناوله تليها ، ولا يُسعمل الا تشبهاً وتداوياً وتقريباً .

والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة . ولا يتعاطى في المساعدة فاحشة ولا يُغليظ بهجر ، وعليه ان يحفظ سر كل اخٍ وفيه بما يعد ، ويركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ؛ ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية

١ - انظر رسالة في المهد صفحة ١٤٩ - ١٥٠ ( ضمن تسع رسائل ) .

وتمظيم السنن الإلهية والمواظبة على التبعات البدنية ، ويكون دأبه ودوام عمره - إذا خلا وخلص من المعاشرين - قطرية الزينة في النفس والفكرة .

فمن عاهد الله ان يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له ووفقه لما يتوخاه منه بمنته وسعة جوده<sup>(١)</sup>.

تلك هي خلاصة موجزة لمذهب ابن سينا في الأخلاق . وهو كما نرى مذهب تلتقي فيه نظرية الاوساط الارسططاليسية مع نفحات دينية وصوفية وخطرات نفسية وميتافيزيقية هي امتداد لفلسفة ابن سينا العامة وتسير في اتجاهها المرسوم . وبذلك يكون هذا المذهب نتيجة منطقية لجماع فلسفته النظرية كلها متناسق معها مرتبط بها ارتباط الكل بالجزء . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على حرص ابن سينا على وحدة فكره ووحدة فلسفته ، وبالتالي على سلامة اتجاهه ، رغم تعدد المظان التي استقى منها وتباين المصادر التي رجع إليها .

#### ١٠ - السياسة

لقد منَّ الله على خلقه منبأ مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي الى فناءهم لما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد ويشير من التباعي والتظام .

فلما كان التحاسد من طباعهم والتباهي من سوسهم وفي اصل جوهرهم كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعة لقناعتهم . فأصل الاجتماع في نظر ابن سينا اذن انما هو التفاوت في المراتب والصفات ، والا لما كان تعاون او اجتماع<sup>(٢)</sup> .

واجبات الرئيس . - وهذا التفاوت بين الناس جعل من الضروري قيام

١ - انظر رسالة في علم الاخلاق ، صفحة ١٥٢ - ١٥٦ ( ضمن تسع رسائل ) .

٢ - كتاب السياسة صفحة ٣ .



رئيس بينهم يكون قصده الأول وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة هم المدبرون والصناع والحفظة ، وان يُرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلوونه يترتب تحتهم رؤساء يلونهم ، الى ان ينتهي الى أفناء الناس ؛ وبذلك لا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام معلوم . ويجب ان تشمل العناية جميع الناس لا سيما ضعافهم ، لأن الفرد الذي لا ظهر له احوج الى حسن العناية من المستظهر بكفاية الكفاة ورفد الوزراء والاعوان .

ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه والا يكون الاستخلاف الا من جهته أو لمن ثبت عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه أصيل العقل حاصل على الاخلاق الشريفة ، وانه عارف بالشريعة حق لا عرف منه . والاستخلاف بالنص اصوب اذ هو لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والنزاع . واعظم ما يُعوّل عليه هنا هو العقل وحسن الإيالة .

وينبغي على السان أن يحاهد المخالفين والمبطلين واهل الضلال ويفرض عليهم عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة . ويجب ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة ، الداعية الى فساد نظام المدينة : كالزنا والسرقة ومواطاة الاعداء وغير ذلك .

ويجب ان تكون السنة في العبادات والمزاجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب ان يُترك كثير من الاحوال للاجتهاد وإعمال الرأي فان للظروف والاحوال احكاماً لا يمكن ضبطها في كتاب من القوانين الكلية ، اذ فرض الكليات فيها - مها بولغ في الاحتراز - أمر غير ممكن (١) .

الحاجة الى اتخاذ المنازل والمساكن . - ان كل انسان - من ملك وسوقة - يحتاج الى قوت تقوم به حياته ويُبقي شخصه ، وليس سبيل

١ - انظر الشفاء ، صفحة ٤٤٧ - ٤٥٤ .

٢ - انظر المبادئ الشفاء صفحة ٤٤٧ - ٤٥٤ .

الانسان في اقتناء الأقوات سييل سائر الحيوان الذي ينبعث في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدوث العطش ، بل يحتاج الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ المساكن والمنازل .

**الحاجة الى الزوج والأهل .** - فلما اتخذ المنزل وأحرز التقنية احتاج الى حفظها فيه من يريدها ومنعها عن يرومها . فدفع به ذلك الى استغلال غيره على حفظ قنيته ، ولم تكن نفسه في ذلك إلا الى الزوج التي جعلها الله تعالى للرجل سكناً . وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل وحدوث الذرية . فزادت الحاجة الى الأقوات واعداد فضلاتها لأوقات الحاجة ، واضطر الانسان الى القنوم والى الكفاة والخدماء يعينونه ويحملون ثقله . فاذا به صار راعياً مُسبباً وصار من تحت يده له رعية وسائمة . فهو كالمسلم يلزمه ان يرتاد مصالح سائته من الكلأ والماء نهاراً ومن الحظائر والزَّرَاب ليلاً ، وان يُذكي عينونه في كلاهما ويبث كلايه في اقطارها ، ليعرّسها من السباع العادية ومن الآفات الطارئة ، وان يختار لها المشى الدفيء والمصيف المريح ويرود لها في طلب الكلأ والنشطف<sup>(١)</sup> العذاب . ويلزمه بعد ذلك ان يسوقها الى مصالحها ويصرفها عن متالفها . فإن كفاه ذلك في حسن اقيادها واستقامة ضلعها ، وإلا أقدم عليها بمصاء . كذلك يلزم ذا الأهل والولد والخدم والتبّع احسان سياستهم وتقويمهم بالترغيب والترهيب وبالوعد والوعيد وبالأعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتهم<sup>(٢)</sup> .

**شرف النفس .** - وليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً والعيش على أعف الوجوه وأرفقها وأبعدها عن الشره والحرص وأنماها عن الطمع الفاحش والمأكّل الخبيث . وكل فضل نيل بالمغالبة والمكابرة ، وبلاستكراه والمجاهدة ، وكل

١ - المياه الصافية .

٢ - انظر كتاب السيلة صفحة ٥ - ٦ .

ربيع حيز بالاثم والعمار ، ومع سوء القالة وقبح الأحداث ، او ببذل الوجه ونزف الحياء ، او بثلم المروءة وتدنيس العرض - كل اولئك زهيد وان عظم قدره ، نزر وان غزرت مادته ، وبيل وان ظهرت هناءته ، وخيم وان كان في مرآة العين مرئياً .

والكسب الشريف وان قل مقداره وخف وزنه اطيب مذاقاً وألسن مساغاً وانمى بركة وازكى ريماً<sup>(١)</sup> .

شرائط المعروف . - وللمعروف شرائط احداها تمجيله ، فإن تمجيله هنا له . والثانية كتمانها ، فإن كتمانها اظهر له . والثالثة تصغيره ، فان تصغيره اكبر له . والرابعة مواصلة ، فان قطعه يُنسي اوله ويمحو اثره . والخامسة اختيار موضعه ، فان الصنيعة اذا لم توضع عند من يحسن احتالها ويؤتي شكرها ويقابلها بالود والموااة كانت كالبنذر الواقع في الارض السبخة التي لا تحفظ الحب ولا تنبت الزرع<sup>(٢)</sup> .

في الاقتصاد أو سياسة الرجل دخله وخروجه . - فأما النفقات فان سوادها واصلاح امرها بين السرف والشح ، ومتروك بين التضييع والتقدير . لكن الانسان متى استوفى حقوق التقدير كلها واستعرف شرائط الاقتصاد اجمع لم يسلم في ذلك من غمضة الفامز . فينبغي للماقل ان يبني بعض امره في الاتفاق على عقول عوام الناس ، وان يستعمل كثيراً من التجوز والاغضاء في المواضع التي يُخشى فيها شبه السرف وعار التضييع . فان من يمدح السرف من العوام اكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ، كما ان من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير اخص واتم عقلاً واحزم رأياً<sup>(٣)</sup> .

سياسة الرجل في اهله . - ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيّمته في ماله وخليفته في رحله . وعليه ان يحسن معاملتها لتحسن

١ - انظر كتاب السياسة صفحة ٩ .

٢ - » » » » » ١٠ .

٣ - المصدر السابق صفحة ١١ .

معاملته وأن يكرمها لتكرمه . وجماع سياسة الرجل اهله ينحصر في ثلاثة امور لا بدّ من مراعاتها وهي الهيبة الشديدة والكرامة التامة وشغل خاطرها بالمهم .

أما الهيبة فهي اذا لم تهب زوجها هان عليها فلم تسمع لأمره ولم تصنع لنبيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها . والويل حينئذٍ للرجل لما يحلبه له قمردها وطفياها ويحنه عليه قصر رأيها في العار والشنار والهلاك والدمار .. وليست هيبة المرأة بعلمها شيئاً غير اكرام الرجل نفسه وصيانة دينه ومروءته وتصديقه وعده ووعيده .

أما كرامة الرجل اهله فمن منافعها ان المرأة الكريمة اذا لقيت كرامة من زوجها رغبت في استدامتها وأشفقت من زوالها ودعاها ذلك الى امور كثيرة جميلة لا يستطيع الرجل إصارتها اليها من غير هذا الباب إلا بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة . وكرامة الرجل اهله لا بدّ فيها من مراعاة ثلاثة اشياء هي : تحسين شارتها وشدة حجابها وترك اغارتها .

وأما شغل الخاطر بالمهم فهو ان يتصل شغل المرأة بسياسة اولادها وتدبير خدمها وتفقد ما يضمه صدرها من اعمالها . فإن المرأة اذا كانت خالية البال لا شغل لها لم يكن لها هم إلا التصدي للرجل بزينتها والتبرج بهيئتها ، ولم يكن لها تفكير إلا في استزادتها ، فيدعوا ذلك الى الاستهانة بكرامة زوجها والزهد بزيارته والسخط على جملة إحسانه <sup>(١)</sup> .

في التربية او سياسة الرجل ولده . - من حق الولد على والديه حسن تسميته ثم اختيار ظنّه ، كي لا تكون حقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فإن اللبن يعمدي كما قيل . فإذا فطم الصبي عن الرضاع بُدِيَ بتأديبه ورياضة اخلاقه قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللثيمة وتفاجئه الشم الذميمة . فإن الصبي تتبادر اليه مساوئ الاخلاق وتنتال عليه الضرائب الحيثية . فما تكن منه في ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه تزوعاً .

فينبغي لنعم الصبي ان يحنبه مؤدبه مقابح الاخلاق وينكتب عنه معائب العادات بالترهيب والترغيب ، والائناس والايحاش ، وبالأعراض والإقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ، ما كان كافياً . فإن احتاج الى الاستعانة باليد لم يحجم عنه . وليكن اول الضرب قليلاً موجعاً ، بعد الإرهاب الشديد وبعد اعداد الشفعاء . فإن الضربة الاولى اذا كانت موجمة ساء ظن الصبي بما يمدّها واشتد منها خوفه ، أما اذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلة فقد حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به .

فإذا اشتدت مفاسل الصبي واستوى لسانه وتهاى التلقين ووعى سمعه اخذ في تعلم القرآن وصورت له حروف الهجاء ولقن معالم الدين وحفظ القصيد . وبيدأ في الشعر بما قيل في فضل الأدب ومدح العلم ودم الجهل ، وما حُث فيه على بر الوالدين واصطناع المعروف وقرئ الضيف وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

وينبغي ان يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق حاذقاً بتخريج الصبيان ، غير كزّ ولا جامد ، بل حلواً لبيماً ، قد خدم سراة الناس وعرف ما يتباهون به من اخلاق الملوك وآداب المجالسة والمؤاكلة والمهادنة والمعاشرة .

وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلّة ، حسنة آدابهم مرضية عاداتهم ؛ فان الصبي عن الصبي ألقت ، وهو عنه آخذ ، وبه مستأنس . وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء الى ضجرهما . فاذا راح المؤدب بين الصبي والصبي كان ذلك أنقى للسامة وأبقى للنشاط وأحرص على التعلم والتخرج وأدعى للباراة والمباهاة والمساجلة واتسراح العقل .

واذا فرغ الصبي من تعلم القرآن وحفظ اصول اللغة 'نظر عند ذلك الى ما يراد ان تكون صناعته 'فوجه لطريقه . فاذا اراد وليه به الكتابة اضاف الى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم ،

وطورح الحساب ودخل به العنوان وعني بخطه . وان أريد به صناعة  
أخرى اخذ به فيها . فليس كل صناعة يرومها الصبي بمكنة له مؤاتية ،  
لكن ما شاكل طبعه وناسبه .

والدليل على ذلك سهولة بعض الادب على قوم وصعوبته على آخرين .  
ولذلك نرى واحداً من الناس مؤاتيه البلاغة ، وآخر مؤاتيه النحو ، وآخر  
مؤاتيه الشعر ، وواحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ،  
وآخر يختار علم الطب . وهكذا . ولهذه الاختيارات اسباب غامضة وعلل  
خفية تدق عن أفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر .

وربما نافر طبعَ انسانٍ جميع الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء .  
فلذلك ينبغي لمؤدب الصبي - اذا رام اختيار الصناعة - ان يزن اولاً طبع  
الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكائه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك .  
فاذا اختار له احداها تعرف قدر ميته اليها ورغبته فيها ، ونظر هل  
جرت منه على عرفان أم لا ، وهل ادواته وآلاته مساعدة له عليها أم  
خاذاة ، ثم يبتِ العزم . فان ذلك احزم في التدابير وأبعد من ان تذهب  
ايام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

فاذا اوغل الصبي في صناعته بعض الغول فمن التدبير ان يُعرض  
للكسب ويحمل على التعيش منها ؛ فانه يحصل في ذلك له منفعتان :

احداهما اذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته وعرف غناها تعلق بها  
وثابر عليها ؛

والثانية انه يعتاد طلب المعيشة قبل ان يستوطىء حال الكفاية .  
فاننا قلنا ما رأينا في ابناء المياسير من سلم من الركون الى مال ابيه  
وما أعد له من الكفاية . فلما عوّل على ذلك قطعه عن طلب المعيشة  
بالصناعة وعن التحلي بلباس الادب .

فاذا كسب العبي بصناعته فمن التدبير ان يُزوّج ويفرد رحلته<sup>(١)</sup>.



هذه هي مجمل آراء ابن سينا في السياسة . ومنها يتبين لنا انه ليس لابن سينا مذهب سيامي كاللاراي . فاذا صح وصف سياسة الفارابي بأنها سياسة طويلة النفس فان سياسة ابن سينا سياسة قصيرة النفس . أجل ليس لابن سينا مذهب سيامي وانما هي أقوال ونصائح يسديها على طريقة أهل الوعظ والارشاد ، وإن كانت من نوع أرقى ، إذ هي تتنازل بالأدب الرفيع والعبارة الجزلة المشرقة . واذا كانت سياسة الفارابي تركز على الجماعة ومقام الرئيس في هذه الجماعة فان سياسة ابن سينا انما تركز على الفرد ومقام هذا الفرد بين اهله وعشيرته .

ويلاحظ ان ابن سينا يلحق التربية بالسياسة ويجعلها فرعاً من فروعها . وله في التربية آراء تقدمية صائبة تدل على بعد نظره وعمق تفكيره وصدق تحليله خلجات النفس ودوافعها ، قوامها التوجيه المهني ومراعاة ميول الأشخاص واعداهم للحياة بحسب نوازع نفوسهم وحاجات فيطرم ، وهي آراء لا أخال علم التربية الحديث قد أضاف إليها شيئاً أساسياً . فاضافته إننا تنحصر في الجزئيات والفروع لا في الكليات والمبادئ التي استوعبها دستور ابن سينا وأتى عليها جميعاً أو كاد .

**خاتمة .** - لقد كان ابن سينا قلميذاً للفارابي ولكنه لم يكن الفارابي . فلكل منها شخصيته المستقلة ولكل منها منحى تفكيره ، رغم ان احدهما امتداد للآخر ومكمل له . فكلهما بمقاييس العصر رجل فد في تفكيره عظيم في محاكمته عملاق في فلسفته . ولئن كان الفارابي قد وضع حجر الأساس فانه لم يخلد إلا بفضل ابن سينا الذي كان له تأثير واسع النطاق في الشرق والغرب . فهو يعد عند أهل الشرق أمير الفلاسفة : فليس من مفكر قد جاء بعده إلا وتربطه بفلسفة ابن سينا رابطة من الروابط . اما في الغرب فان

١ - المصدر السابق ، صفحة ١٢ - ١٥ .

أحداً لا يدري ماذا كان عسى ان يكون الفكر الاوربي لولا ابن سينا . فهو اول فيلسوف مسلم تطلق في الأوساط اللاتينية قبل ان تُعرف فلسفة أرسطو بوقت طويل ، وذلك لتجاوب فلسفته مع فلسفة القديس اوغسطين ذات النزعة الأفلاطونية ، حتى لقد نشأ عن ذلك تيار جديد يسميه المسيو جلسون ( Et. Gilson ) الاوغسطينية السيناوية ( Augustinisme avicennisant ) ولم يضعف هذا التيار إلا منذ القرن الثالث عشر عندما 'ترجمت الى اللاتينية آثار ابن رشد الذي أوجد حركة فكرية جديدة ظلت تؤثر في الاوروبيين حتى عصر النهضة ، على ما سنرى في حينه .



( ٣٦٢ - ٤٤٩ هـ / ٩٧٣ - ١٠٥٧ م )

## حياته

هو ابو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي الشهير بالمعري . ولد بمصر النعمان من اعمال حلب وعلى بعد عشرة اميال الى الجنوب منها ، وهو سليل بيت شب على شعائر المروءة والتعفف واعرق في الشرف والفضل والعلم والادب والقضاء . وحسبه انه من قبيلة تنوخ التي يشهد المؤرخون بانها كانت من اكثر العرب مناقب وحسباً .

ولما بلغ الرابعة من عمره أصيب بالجدري ، فما زال يضنيه وينهك قواه حتى ذهب بيسرى عينيه . ثم غشي 'مناهما بالبياض' ، ولم يكن الا قليلا حتى فقد ما بقي فيها من قوة الابصار . فشاع الظلام في حياته وأسدل بينه وبين الدنيا ستار حالك السواد وهو بعد طفل لم يبلغ الحلم . فلم يستطع حين شب ان يتذكر ما رأى من الألوان ولم يبق في ذاكرته منها الا اللون الاحمر لانه ألبس في الجدري ثوباً معصفاً ، فكانت ذكراه في نفسه كل ثروته من دنيا الألوان والأشكال وكل ما وعاه عقله من عهد النور . ولذلك كان يعد اللون الأحمر ملك الألوان .

وفي سن لم يحدها لنا التاريخ بدأ دروسه في اللغة على ابيه ، كما تلقى شيئاً من الادب والفقه عن بعض شيوخ المعرة . وقد اتفق مؤرخوه على انه بدأ يقرض الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم ارتحل الى حلب ليستزيد من علمائها الافذاذ ، فقد كانت انذاك من حواضر العلم والادب الكبرى وكانت تزدهي برجال الفكر والعلم الذين كان اجتذبهم إليها سيف الدولة في ايامه الغر . ويقال انه سافر إلى مدينتين روميتين هما انطاكية واللاذقية ، وفيها درس الكتب ولقي التصاري وسمع مقالات الفلاسفة وشهد آثار الحضارة اليونانية . كما يقال انه ذهب ايضاً الى طرابلس وكان بها مكتبة كبيرة وقفها اهل اليسار على كل راغب في العلم والمعرفة . فانكب عليها ووعى ما استطاع ان يعي مما اشتملت عليه من العلم على اختلاف فنونه .

وفي هذه الأثناء ورد إليه نعي ابيه فأضافت الاقدار إلى مصيبته في العمى مصيبة اليتيم ، فكان موته ظلعة جديدة في قلب هذا الضريع وفراغاً قاسياً في اعماق روحه . لقد اورثه ابوه اللحم والدم وكرم المحتد ، وكفاه القوت واللباس والمنزل ، وغذّى عقله بالعلم والأدب ، والآن ينتزعه منه القدر على غرة فكيف يواصل الترحال ؟ فعاد الى المعرة وبقي فيها خمس عشرة سنة يحتر احزانه ويندب حظه العائر . ولم يجد خيراً من الشعر يخفف به لوعته ويملاً فراغ نفسه ، فانتالت عليه القوافي واسلست له القياد . ولكنه امتنع عن التكسب بشعره وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة تباع فيها الكرامة ويراق في سبيلها ماء الوجه . وقد شهد المعري في هذه الفترة كثيراً من الفتن للعظيمة والحروب الهائلة بين الحمدانيين والفاطميين ، كما كان الروم يغيرون من اطراف للثغور على شمال الشام وينتاشون المعرة فيما يناوشون . وقد اتى ابو العلاء في شعره على وصف هذه القلاقل والمعارك والحروب . ولما ملّ المقام بالمعرة طمح بمزيمته الى بغداد وكلفت عروس الدنيا ومحجة العلم والأدب ومركز الحضارة وملقى الشعراء والكتّاب والمفكرين . فغاب ظنه بها حين تنكر له فريق من اهلها ، وازداد برمه بالحياة وعظم تشاؤمه وضاق به الدنيا

على رجبها .

وانه كذلك إذ بلغه مرض أمه فعزم أمره على ترك بغداد والعودة الى بلده .  
وفي طريقه الى المعرة جاءه نعيمها ، فافتقد آخر من كان يرجو لقاءه . لقد  
حملته جنيئاً وأرضعته طفلاً ورغمت به يتيماً وتلفت على فراقه في الوداع  
الأخير ... فيغص ويضطرب ويتيه به الفكر ويميش بقية حياته وحيداً  
لا رفيق له إلا همومه ولا عمل له إلا تأمل سواد ليله القاتم وسماع العويل  
والنحيب . فاعتزل الناس ولزم بيته لا يبرحه قرابة نصف قرن . ولهذا سمى  
نفسه ( رهين المحبين ) يريد حبسه عن الدنيا بسبب المعنى وحسن نفسه  
بداره . ولكنه اخيراً جعل هذه المحاسن ثلاثة فقال :

أراني في الثلاثة من سجوني      فلا تسأل عن الخبر النبيث  
لفقدي ناظري ولزوم بيتي      وكون النفس في الجسم الخبيث  
وما زال القدر يعصف به ويهز قلبه      وكيانه حتى مرض مرض الموت ، ثم  
وافاه الأجل بعد أن أوصى ان يكتب على قبره هذا البيت الذي يلخص  
جماع فلسفته :

هذا جناه أبي عليّ      وما جفيت على أحد

آثاره

ترك ابو العلاء كثيراً من الآثار المنظومة والمنثورة ، ولكن لم يصل إلينا  
منها إلا النزر اليسير . وأما الباقي فقد باد ولم يخرج من المعرة وانما اتى عليه  
تخريب الصليبيين وتحريقهم كما ذكر القفطي والنهبي . وقد اتيح لابي العلاء  
رجل يعرف بالشيخ ابي الحسن علي عبدالله ابي هاشم فكذب عنه ما أمل من غير  
ان يقتضي على ذلك اجرا . وهذه هي أشهر كتبه :

١ - سقط الزند وهو ديوان شعره في المرحلة الأولى من حياته ، وفيه  
مدائحه ومراثيه وبراكير من شكه وتشاؤمه ، وإن كان لا يخلو من بعض  
قصائد نظمت في عهد متأخر .

٢ - الدررعيات وهو ديوان صغير مستقل يشتمل على أشعار يصف فيها

المعري انواع الدروع ووجوه فائدتها . وقد طبع هذا الديوان في مصر ملحقاً بسقط الزند .

٣ - اللزوميات وهي اكبر الدواوين الثلاثة وأجلها خطراً ضمنها آراءه الفلسفية في النفس والخلق والأديان كما سنرى .

٤ - الفصول والغايات وهو الكتاب الذي زعم شائقوه انه عارض به القرآن الكريم وسماء ( الفصول والغايات في محاكاة السور والآيات ) . والمراد بالغايات هنا القوافي ، لأن القافية غاية البيت أي منتهاه . وليس في هذا الكتاب إلا عظات ونصائح وتلخيص لما في كتبه الأخرى من النقد الاجتماعي . وفيه ايضاً حديث نسكه واعتزله وكيف كان شبابه وما صار اليه في شيخوخته . وقد بدأ كل فصل بتمجيد الله والتسبيح له بلفظ متواتر السجعات . ولعل مصدر سوء ظن الناس بهذا الكتاب ان أبا العلاء قد تحدث ببعض ما في نفسه من معارضة للقرآن الى نفر من خاصته فشاعت عنه قالة لم تثبت عليه .

٥ - الأيكل والفصول وهو في العظات وذم الدنيا - ولم يصل اليها - .

٦ - رسالة الغفران وهي من اعظم آثاره وأحقها بالخلود . وقد سميت كذلك لأنه يستعمل فيها لفظة « الغفران » كثيراً .

٧ - القائف وهو كتاب ألفه ابو العلاء على معنى كلية ودمنة .

٨ - مجموعة اخرى من الرسائل منها ( رسالة الطير ) و ( رسالة الملائكة ) . وكان من عادة ابي العلاء ان يتبع الكتاب من كتبه بشرح له مستقل يفسر فيه غريبه ويبين غامضه ويكشف مغلظه ، وقد يكتفي في ذلك بكتاب واحد كما فعل في ( منار القائف ) وهو شرح لكتاب ( القائف ) ( وضوء السقط ) وهو شرح لكتابه ( سقط الزند ) ( وخادم الرسائل ) وهو شرح لغريب ما في رسائله . وقد يزيد فيضع كتابين او اكثر لشرح الكتاب الواحد ، كما فعل في « الفصول والغايات » فشره بكتابي « اقليد الغايات » و « السادن » وكذلك « اللزوميات » اتبعها اربعة كتب : « زجر النابج » و « بحر الزجر » و « الراحة » و « راحة اللزوم » .

## اسلوبه

بدأ أبو العلاء في قرض الشعر منذ بلغ الحادية عشرة وظل يقول الشعر الى ان مات . ويمكن تقسيم شعره الى ثلاثة اطوار : (١) طور الصبا والحداثة وينتهي حين بلغ العشرين . (٢) وطور الشباب وينتهي حين عاد من بغداد . (٣) وأخيراً طور الكهولة والشيخوخة وينتهي بموته .

ففي الطور الاول حيث كان قليل النضج كان شعره قليل الصقل كثير التكلف والمبالغة يعوزه النضج ومتانة اللفظ ورصانة المعنى المتقن والعميق ، لأن همه التنسيق والترقيش وإظهار التفوق والنبوغ ، فقد جعل وكده في هذه المرحلة اللغة والصناعة ، فكانت ألفاظه اكثر من معانيه .

وعندما زاد نضجه في طور الشباب وكثرت افكاره ومعانيه اهل التنسيق والترقيش وأغفل الصناعة اللفظية وقل " ما في شعره من تكلف ومبالغة . فزاد متانة واقتاناً واقتصاداً في اللفظ والمعنى ، وأصبح اقدر على تمثيل عواطف الشاعر ولواعج نفسه .

لكن الفشل الذي مني به في بغداد وما لقيه من عنت بعض الحكام فيها ، وما اعتقب ذلك من تبدل في طباعه ومشاعره ومن نقمة على الحياة والوجود — كل اولئك جعله ينهج نهجاً صارماً في حياته ويتشدّد في كل شيء ، في القول والعمل والفكر . ولذلك نجد شعره في طوره الاخير يمتاز بالتشدّد في التماس الإجادة وإثارة القافية الصعبة والالتزام ما لا يلزم منها ، ليحفل من القافية بجألاً لإظهار عبقريته ومسرحاً لإبراز مواهبه ونبوغه ، وقد ساعده على ذلك لزومه داره لا يبرحها قرابة نصف قرن . فكيف يسلي عن نفسه ألم الوحدة ويهون عليها احتمال الفراغ إلا بهذا المبت الذي يشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها ؟ وكذلك نجد في هذا الطور يتشدّد في محاكاة المتقدمين مؤثراً الألفاظ البدوية الجزلة والأسلوب البدوي المطبوع ، وكان لا يتحضر في شعره إلا اذا ألجأته الى ذلك ضرورة حازية .

هذا ما كان من شعر أبي العلاء . اما نثره فلم يصلنا منه في طور الصبا

والحدائث شيء ، ولذلك نضرب صفحاً عنه في هذا الطور .  
وكما كان شعره في طور الشباب فيه تكلف وضعف في المثانة فكذلك كان  
نثره في هذا الطور . لذلك لا تخلو رسائله من السجع والألفاظ الغريبة  
والمبالغة ، فلا يجد فيها المرء إلا ألفاظاً مرصوفة وكلمات مزخرفة ، يزيئها  
السجع وتتفاوت في المثانة والقوة .

أما في طور الشيخوخة والعزلة فقد كان نثره - كشعره - يمتاز بالصرامة  
والتشدد في الصنعة اللفظية والتزام ما لا يلزم من السجع وإيثار الغريب .  
حتى إذا كان المعنى الواحد يمكن ادأؤه بعبارات واضحة وعبارات غامضة  
ذات ألفاظ غريبة ، اختار الثانية ، كما ترى في ( رسالة الغفران ) أما المبالغة  
فقد قلت ، ولكنها لم تتمح . وهناك ظاهرة أخرى تبدو في نثره في هذا  
الطور وهي ولعه بالشروح المصنعة . ففي ( رسالة الغفران ) مثلاً شروح  
معتضة تكاد تجدها في كل صفحة ، فهو حريص على تفسير كل ما غمض من  
ألفاظه . وقد بلغ ولع أبي العلاء بهذه الطريقة أن ضحى في سبيلها بالجمال  
الفني ووحددة السياق ونسق الجمل وترتيب المعاني . ولما كان النثر اقل قيوداً  
من الشعر وأكثر حرية فإن أظهر ما يطالعك به نثر أبي العلاء في هذا الطور  
قدرته على استقصاء المسألة التي يعرض لها واستيفائها حقها من البحث حتى أنه  
ليبحث الملل في نفس القارئ المتعجل ، وإن كان يرضي الباحث المحقق .

#### أخلاقه وسجاياه

إن أبرز صفات المعري زهده وإعراضه عما في هذه الحياة من متاع ،  
وكذلك عفته وقناعته واعتداده بنفسه التي ارتفع بها عما تحتاج إليه الحياة من  
صراع وآثرها بالمعافاة وألزمها القصد والاعتدال ، وضمن بها على الكذب  
والمين وعلى البيع والشراء . كان أبو العلاء يحب أن يقدم الإنسان على الخير  
لأنه الخير ، وأن يحجم عن الشر لأنه الشر ، فلم يكن يكره شيئاً كما كان يكره  
انتظار الجزاء . كان عفيف النفس والخلق والرأي والعقل جليماً وكان لا يخشى  
في الحق لومة لائم . ومن أجل هذا لم يكن حلو الأثر في النفوس الضعيفة

ولا عذب الصوت في آذان الذين في قلوبهم مرض ، كما لم يكن محبب للنفس الى الذين يتصلون به فيرون منه هذه الحشونة التي تأتي من صراحة الخلق وهذه الغلظة الذي يبعث عليها إثارة الحق . وحسبنا ان نعلم انه قضى حياته او شطراً عظيماً منها مقلداً من المال مكثرأ من الأدب والعلم ، فلم يتكسب بالشمر ولم يكلف نفسه مذلة السؤال على ما مرّ معنا في ترجمته . ومن أظهر اخلاقه ضبط النفس وقهر الشهوات . فهو لم يدع لنفسه شهوة إلا أذلها ولا عاطفة إلا اخضعها لسلطان عقله . ان رجلاً ينيف على الثمانين من غير ان يتزوج ومن غير أن يرغب في النسل الذي هو أشد المذات استئثاراً بالنفس واستعواذاً على القلب — مع شدة حاجته الى ولد صالح يعينه على أعباء الحياة او يسليه عن همومها — لمالك نفسه ومسيطر على شهوته وبأسط سلطان عقله على مباله من حس وشعور .

وكذلك كان ابو العلاء كريماً سخياً طيب النفس يبذل المال اذا ملكه وكان رقيق القلب شديد الرحمة كثير العطف على الضعيف انساناً كانت او حيواناً . لقد كان يرحم النحل ويلج في ان لا يشتر ما تجمع لنفسها ، وكان يرحم الدجاج ويفزع اذا قدمت اليه ويرد الناس أشنع الرد عن إهانتها . لقد مرض ابو العلاء فوصفوا له الفروج فامتنع ، وألحوا عليه حتى اظهر الرضى ، فلما قدم اليه لسه بيده فجزع وقال : « استضعفوك فوصفوك ، هلا وصفوا شبل الأسد » ، ثم أبى ان يطعمه .

فالمعري لم يأكل شيئاً من الحيوان ولا من منتجات الحيوان لا اللحم ولا اللبن ولا البيض ولا العسل ولا السمك ، بل كان يعيش على العدس والزيت والتين والدبس ، ويظهر دوام الصوم وكان يلبس خشن الثياب . ويحكى عنه انه كان برهياً .

فإذا كان ابو العلاء يعطف على الحيوان كل هذا العطف فما قولك بمطفه على الانسان ؟ نعم اتنا لنجد لديه سخطاً على الناس غير قليل ، ولكنه سخط مصدره الرحمة لهم والحدب عليهم . فقد كان محباً لهم رقيقاً بهم ، يلين لهم

حيناً ويعنف بهم أحياناً ، وما كان في تقريعه أيام إلا مؤثراً بالنصيحة لهم ، يمنحهم قلبه وروحه . لقد استقصى عيوب الناس وتعمق نفوسهم فأظهر دخالهم في لهجة عنيفة حادة قاسية . لكنه كان متجنباً كل التجنب للاقتداء وإذاعة الفحشاء ، فهو لا يريد بهجائه إساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، وإنما هو صاحب اخلاق يريد التهذيب والتأديب والاصلاح . وقد تغلبه الحدة أحياناً فتجور به عن القصد وتخرجه عن طور الفيلسوف الى طور الشاعر الهجاء ، ولكنه حسن النية على كل حال قاصد الى الخير والبر .

### تساؤله

ان التساؤم هو اخص ما يميز تفكير المعري وهو أبرز الملامح فيه ، إذ يتجلى في كل نظرة ألقاها على الحياة والناس والمجتمع . فهو لا يرى الدنيا إلا من وجهها الكالح وأنيابها المكشورة .

وهذا التساؤم قد فرض على ابي العلاء فرضاً لا خيار له فيه ! فقد فجعه القدر ببصره وهو صغير ، ثم بأبيه هو ثم بأمه . وآتاه عقلاً فذاً ثم تركه عاجزاً لا يستطيع شيئاً إلا بغيره ، محروماً من نشاط الحركة ممنوعاً من الجهد وهو يحمل في نفسه طموح المباشرة وإرادة العظماء . وهكذا شاع الظلام في دنياه وهو لا يزال طفلاً يستقبل الحياة ، وبادرته الأيام بالعبوس والتجهم ولداته يمشون ويلهون ناعمي البال لا تشغلهم هموم العيش ونكد التفكير في المستقبل . ان العمى كثيرون ولكن الأذكياء بينهم قلة ، فليس العمى في ذاته مصيبة ، وإنما المصيبة هي الشعور به ، وهذا الشعور يزداد بازدياد حدة الذكاء . فعقل المرء محسوب عليه كما يقولون . ولذلك لا نرى كل اعشى يشتكي دهره كأي العلاء إذ ليس كل اعشى له ذكاء ابي العلاء . ان الانسان يطبعه أشقى الكائنات وأنعمها وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان - كما مر معنا (١) - من يتألم بالتفكير وليس سواء من يشقى بالتفكير . وكلما زاد حظه من التفكير زاد شقاؤه . ولذلك صح قول الشاعر :



ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم  
 فأبو العلاء كان من أولئك الأفراد القلائل الذين كان التفكير وبالأعلى عليهم .  
 أجل ، ان عقله قد جنى شراً عليه . فذكاؤه الحارق كان له بمثابة العدسة  
 المكبرة التي لا تُزري الأشياء على حقيقتها بل هي تضخمها وتزيد في إبصارها .  
 فقد جعله عقله الكبير مرهف الحس رقيق الشعور ، يرى ما لا يرى الآخرون  
 ويحس أشياء يمر بها غيره سراعاً لا يلتفتون إليها ، وذلك سر عبقريته كما هو  
 سر محنته . فقد استطاع ان يصور مأساة الحياة في عصره ويرصد مآزرها  
 ويتعقب شروها وأخطأها ، فتحسُّ وأنت تقرأه شكاة نفسه وتشم بلوخته  
 وحسراته حتى لتكاد تنفذ الى صميم عالمه المضطرب الحزين .

وليس غريباً ان يحفو الدنيا ويُعرض عما فيها من بشر وإقبال بعد ان  
 جفته وأعرضت عنه ، وأن يندد بها بعد ان غدرت به ، وأن يسخط عليها  
 ويكون لها قالياً وعليها زارياً بعد ان كشرت عن أنيابها ، وكشفت له ظهر  
 الجن . فمن الطبيعي والحالة هذه ان يزهدها وقد اقبلت على غيره ، وأن  
 يرغب في الموت وقد اعيتته الحياة . ومن هنا اسرافه في ذم الدنيا وأهلها  
 وتفكيره الناس منها وتذكيرهم بشروها وغدرها وحشهم على المزوف عنها .  
 وقد اتخذ ( ام دفر ) كنية لها فقال :

قد تركنا لأهلها ام دفر      وقعدنا عن شغلها فأحتبينا  
 على ام دفر غضبة الله انها      لأجدر انثى ان تخون وأن تخنى

ان عدداً قليلاً من الناس يبحثون عن الحقيقة . فسواد البشر إنما يطلبون  
 العافية بأي ثمن ويسمون الى الراحة كيفما اتفق . لذلك يفرون من الحقيقة  
 ويصنعون الأقنعة الواقية التي تحجبها عن ابصارهم . فلماذا شذت من بينهم من  
 يكشف القناع ويرفع النقاب ويميط اللثام بإدروه بالأوهام والمثل والمقائد بل  
 والفلسفات ( ويكاد يكون المعنى واحداً ) ، ووسموه بالتشاؤم وسفّوها احلامه  
 وأقواله وأوسموه لوماً وتثريباً . هكذا خلق الناس ، وهذه هي فطرتهم .  
 انهم ينشدون راحة الاعصاب لا اعاصير الفكر ، وتبديد المخاوف لا زيادة

الفرع ، والشعور بالقوة لا الإقرار بالضعف . انهم يريدون ان يروا الاشياء بأمانيتهم وأحلامهم لا بمقتضى عقولهم وأفهامهم . انهم متفائلون بالطبع والغريزة فيا لهم من سعادة ! وأما المتشائمون فإنهم لفرط احساسهم وقوة شعورهم ووعي وجدانهم يرون الاشياء على سجيئتها دونما زخرف او زينة . ولذلك فهم اقرب الى إدراك عيوبها وإدراك الآلام التي تكن وراءها . انهم اصدق حكماً من المتفائلين ولكنهم أشدّ تعاسة ، بينا المتفائلون اكثر غباء ولكنهم في مقابل ذلك اوفر حظاً من السعادة . فما العمل اذا كان الغباء هو العملة الأكثر تداولاً في هذا العالم !

اجل ان التفاؤل يورث الغباء ، ولكن التشاؤم يثير الخيال وقد يحفز الى الخلق والاختراع . انه فعالية ونشاط ، بينا التفاؤل ركود واستسلام . لقد اعطى المتفائلون الرؤى العذبة والأحلام الجميلة ، وأما المتشائمون فقد اعطوا الثورات والحضارات وحركات التوعية والإصلاح .

ان التشاؤم ليس خطراً على الحياة وإلا لما قُومَ اعوجاج او اقبلت عثرة . اجل انه ليس خطراً ولكنه ناقوس الخطر . فالتناس يحبون ان يظنوا سادرين في لوهمهم ، انهم يرحبون بمن يدغدغ أحلامهم ويقول لهم اطمئنوا ، لا بين يقول لهم احذروا !

والمرمي من هذا القبيل . فهو ما فتيء ينقد ويحذر ويدعو بالتي هي احسن او التي هي اسوأ ، هون ان يخشى في ذلك لومة لائم . فحسبه ان يرضى عقله وضميره رضي عنه الآخرون ام لم يرضوا . ولذلك فقد الحكام والولاة وفدد بالعناة الفاشمين منهم الذين وسد اليهم الحظ الإمرة على الناس فوقوا على اموالهم وقوع البزات على بغاث الطير ، وجاءهم المظلمون يشتكون فأجبتوا خصماً واجتروا خصماً ، ونزعوا يد المالك ووضعوا يد الفاضب ؛ وكان معهم من بطانة السوء قوم غلظت قلوبهم وصفقت وجوههم ، فليس لأدمع الباكين الى رحمتهم من سبيل . لقد بصّر ابو العلاء الناس بحقوقهم المضمية وكان في دهر العربية سباقاً الى فتح أعين الأمة وتبصيرها بحقوقها ، ونادى بأن الأمراء

للأمة أجراء :

مثل" المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها  
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وم اجراؤها  
وتأجز ابوالعلاء ايضاً رجال الدين من جميع الطوائف حرب النقد وعنف  
عليهم بالتلوا فندد بهم وكان يرى فيهم جماعة اللبوس الكاذب، والقول الخالب،  
ومستبطنة النفاق ، وأهل التدليس والتملق ، ومتخذي الدين أداة لجر المغانم  
ودفع المغارم . اجل انه لم تحف عليه مناسكهم الباطلة ومظاهرهم الكاذبة  
ودسائسهم الخفية ، وكان عصره يمج بهم . فكثيرون منهم في مجالس الملوك  
وأرباب السلطان ويطانة السوء ، وكثير منهم كانوا من اهل الحل والعقد  
والمناصب الكبيرة . انهم لا يبتغون سوى در السحاب وملء الجيوب  
والإرجاف بالقباء والفتنة ونشر الاوهام . منهم الفتنة وإليهم تعود .

فهو ساخط على هؤلاء جميعاً يندد بهم ويقرّعهم من اللوم بكل قارعة ،  
ويذمّ دينام حتى اصبح وأنه لأكثر الشعراء ذمّاً للعالم ولكل انحراف فيها ،  
فهو لم يعرف بمصلحة اظهر من ذم الدنيا والتشجيع على اهلها .

وقد ذهب في هذا التشاؤم مذهباً شططاً . ففي سورة من سورات  
تشاؤمه يهوي على الطبيعة الانسانية لوماً وتقريماً ، فيقول ان الناس من اصل  
فاسد رغم ان الظاهر يوحى احياناً بغير ذلك :

ان مازت الناس اخلاق يقاس بها فانهم عند سوء الطبع أسوء  
يكفيك شراً من الدنيا و متقضة ألاّ يبين لك الهادي من الهادي

ولم يأت في الدنيا القديمة منصف ولا هو آت بل تظالنا جزم  
والأديان غير صالحة لتهديب البشر :

وأراد ربك ان يهذب خلقه فاذا البرية ما لها تهذيب

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا فلا ترومن للأقوام تهذيباً

وَم كَذَلِكَ لِأَن الْأَصْلَ الَّذِي انْخَدَرُوا مِنْهُ فَاسِدٌ :  
تَفَرَّعَ النَّاسُ مِنْ أَصْلٍ بِهِ دَرَنٌ فَالْعَالَمُونَ إِذَا مِيزَتْهُمْ شَرَعٌ  
وَالنَّاسُ كَذَلِكَ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ فَلَيْسَ جَبِيلٌ مِنَ النَّاسِ بِأَفْضَلَ مِنْ غَيْرِهِ :  
شَكُوتٌ مِنَ أَهْلِ هَذَا الْعَصْرِ غَدَرٌ لَا تَتَكْرَنُ فَعِلَ هَذَا مَضَى السَّلَفِ  
فَإِذَا شَكَّكَتَ فِي هَذَا أَكْذَهُ بِقَوْلِهِ :

لَا يَخْدَعُنْكَ آخِرَانَا كَأَوَّلِنَا فِي نَحْوِ مَا نَحْنُ فِيهِ كَانَتْ الْأُمَمُ  
وَفِي سَوْرَةٍ أُخْرَى مِنْ سُورَاتٍ تَشَاوُهُ يَقُولُ إِنَّ الشَّرَّ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَكْثَرُ  
مِنَ الْخَيْرِ ، بَلْ إِنَّ الْخَيْرَ أَمَانٌ وَوَعْدٌ ، وَأَمَّا الشَّرُّ فَحَقَائِقُ وَوَقَائِعُ :  
عَرَفْتَ سَجَايَا الدَّهْرِ أَمَّا شُرُورُهُ فَتَنَدُّ ، وَأَمَّا خَيْرُهُ فَوَعْدُ

■  
إِذَا كَانَتْ الدُّنْيَا كَذَلِكَ فَخَلَّهَا وَلَوْ أَنَّ كُلَّ الطَّالِعَاتِ سَعُودُ

●  
أَلَا إِنَّمَا الدُّنْيَا نَحْوُ سَاعَةٍ لِأَهْلِهَا فَمَا مِنْ زَمَانٍ أَنْتَ فِيهِ سَعِيدٌ  
فَالْحَيَاةُ تَعْبُ كُلُّهَا ، وَالْوُجُودُ شَرٌّ ، كَيْفَ لَا وَإِنَّ الْآلَامَ الَّتِي يَمَانِيهَا  
الْإِنْسَانُ فِي سَكْرَاتِ الْمَوْتِ تَفُوقُ كَثِيرًا سُرُورَ سَاعَةِ الْمِيلَادِ . وَالْمُعْجِبُ أَنَّ  
الْإِنْسَانَ لَا يَفْتَأُ يَطْلُبُ الْمَزِيدَ مِنْهَا :

تَعْبُ الْحَيَاةُ كُلُّهَا فَمَا أَعْبَى جَبَّ إِلَّا مِنْ رَاغِبٍ فِي زَيْدٍ  
أَنْ حَزَنًا مِنْ سَاعَةِ الْمَوْتِ أَضْعَافُ سُرُورٍ فِي سَاعَةِ الْمِيلَادِ  
لِذَلِكَ كَرِهَ أَبُو الْعَلَاءِ الْحَيَاةَ وَآثَرَ الْمَوْتَ وَغَنَى لِلْوَلِيدِ أَلَا يُولَدُ وَلِلْحَيِ أَنْ  
يَفْنَى فَقَالَ :

فَلَيْتَ وَلِيدًا مَاتَ سَاعَةً وَضَعَهُ وَلَمْ يَرْتَضَعْ مِنْ أُمِّهِ النِّفْسَاءُ  
وَالْمَوْتُ رَقَادٌ يَسْتَرِيحُ فِيهِ الْإِنْسَانُ ، وَمَا الْحَيَاةُ إِلَّا مِنْ قَبِيلِ الْأَرْقِ :  
ضَجْمَةُ الْمَوْتِ رَقْدَةٌ يَسْتَرِيحُ إِلَيْهَا جَسْمٌ فِيهَا وَالْعَيْشُ مِثْلُ السَّهَادِ  
لِذَلِكَ فَهُوَ يَرِي بِأَصْدَقَانِهِ عَنْ طَلَبِ الدُّنْيَا :

فلا تطلب الدنيا وإن كنت ناشئاً فاني عنها بالأخلاء أربأ  
وما تُوب الايام إلا كتائب تُبث سرايا او جيوش تمبأ  
فلتخصأ الدنيا وليخصأ طلابها ، فانها بحر هائج اشتدت الرياح براكبيه ،  
فهل للسفن ان ترسو فيه ؟

خسئت يا أمنا الدنيا فاني لنا بنو الحسيمة أوباش أخساء  
يموج بمحرك والأهواء غالبة لراكبيه فهل للسفن إرساء ؟  
فالتعلق بالحياة جهل كبير ، وأن فقدتها حظ عظيم :

رغبنا في الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغب  
والانسان لا ينقذه إلا الموت ، ولا ينجيه سوى قطع المواليد :

لو ان كل نفوس الناس رائية كراي نفسي تناءت عن خزايها  
وعطلوا هذه الدنيا فما ولدوا ولا اقتنوا واستراحوا من رزايها  
لذلك يمتف ابو الحياة كل ناسل ويزين للرجال البعد عن الزواج ، فأرام  
جناية آدم على البشر بمثل قوله :

أكان ابوك آدم بالذي أتى نحيباً فترجون التعجبة بالنسل ؟  
وأكثر من هذه الدعوى في ( لزومياته ) وكان يجاهر بأن الانسان قد  
وطن نفسه على المكاره بأتيانه النسل ، فلو كان حازماً لما نسل :

كل على مكروهه مبسل وحازم الاقوام لا ينسل  
وكان يدعو الناس الى شغل جدي فيه نفع للمجتمع وبنهام عن  
الاشتغال بالزواج والتوليد ، وكما اطلال القول بأن الأب إنما يحيي الشر على  
ولده يحلبه الى الدنيا :

فدونك شغل ليس هذا لعله يعود بنفع لا كشفلك بالنسل  
ابوك جنى شراً عليك وإنما هو الضب الذي يسي العقوق الى الحسل  
بل ان الأب لا يزال جانباً على ولده حق ولو كان ولده ملكاً او خطيباً :  
على الولد يحيي والد ولو أنهم ملوك على امصارهم خطباء  
لذلك لم يتزوج ابو العلاء ، وقد قدمنا انه اوصى ان يكتب على قبره :

هذا جناح أبي عليّ وما جنيت على أحد  
 والمرأة أصل كل بلاء ولذلك ينادي المعري بدفنها :  
 ودفن - والحوادث فاجعات - لإحداهن إحدى المكرمات  
 بل يؤكد ان دفنهن خير لهن من الكلل والحدور :  
 ودفن الفانيات لهن أولى من الكلل المنيع والحدور  
 وخشي ان يحسب الناس نقده مصوباً على المرأة المسلمة وحدها فقال :  
 وساو لديك أتراب النصارى وعيناً من يهود ومسلمات  
 وما نحسب أبا العلاء جاداً في هذا الشطط ، وإنما هي جمعة خيال عرض  
 فيها صوراً رائعة من امثله وحكمه واخيلته واقتنانه . انه تهويل شاعر لم يجد  
 مجالاً لإظهار عبقريته اوسع من نقد الدنيا وأهلها والتحذير منها فكان يحق  
 مجلياً في هذا الغرض ، فلا يصح ان تؤخذ كلماته على انه يعنىها كلمة كلمة .  
 فهو يبالغ في بعض الأمور ويتجاوز في بعض آخر ، ويهم في كل واد على طريقة  
 الشعراء ، لحرصه على نكتة يقصد اليها او غرض يريد ، فلا يبلغ ذلك إلا  
 بالغلو والتهويل . انه شاعر ، فلنزن كلامه بميزان الشعراء .

#### موقفه من العقل

يؤمن المعري بالعقل ايماناً وطيداً ، وقد صرح بإيمانه به في مواضع كثيرة  
 من (اللزوميات) ، خاصة ، و ( رسالة الغفران ) و ( الفصول والغايات ) عامة .  
 فالعقل هو المرشد الأمين وهو الهادي الى الحق ، وهو المنقذ من الخيرة والضلال  
 فهو أصل من اصول المعرفة فلا سبيل اليها بدونه :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا  
 ولو صفا العقل ألقى الثقل حمله عنه ولم ترَ في الهيجاء معتوكا  
 ويحذر أبو العلاء من ترك العقل ويندب من لا يتدبى بهدية . فلا قيمة  
 للإنسان اذا بُرد من العقل :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر  
 تركت مصباح عقل ما اهتديت به والله اعطاك من نور الجبال قبساً

وقد بلغ من إيمان أبي العلاء بالعقل وتجيده أيامه واطمئنانه إلى أحكامه وأفضيته أن جمعه أفضل نصير وخير مشير، بل لقد أعلن إمامته وجعله نبياً يأتي بالغييب: كذب الناس لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء فإذا أظفقه جلب الرحمة عند المسير والارساء

أيها الفرقد خصصت بعقل فاسأله فكل عقل نبي ولا يقتصر المعري على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها، بل لقد أراد أن يكون العقل حكماً في كل شيء حتى في العبادات وأمور الدين. فهو انما يزدرى شيئين: التقليد والأخبار المروية. ولذلك نراه يتلقى كل خبر مروى أو كل عادة شائعة بميزان العقل: هل صح قول من الحاكي فتقبله؟ أم كل ذلك أباطيل واسمار

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها شأنًا ولكنَّ فيها ضعف اسناد فاشاور العقل وأترك غيره هدرًا فالعقل خير مشير ضمه النادي

يقولون إن الجسم ينقل روحه إلى غيره حتى يهذه النقل فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل لكن إذا كان العقل في نظر أبي العلاء اسمي المواهب الإنسانية واعزها فليس معنى ذلك أنه معصوم عن الخطأ. فهناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلها والقضاء فيها برأي قاطع، فمن الواجب تركها حيث هي فليست في متناول التفكير الإنساني. فإنما قصارى العقل أن يحدد ما وسعه الجد وأن يفهم ما استقام له الفهم وأن يدبر أموره في هذه الحياة كما تستقيم له الظروف، فإذا انتهى إلى حيث لا يطيعه وقف وقفة المتواضع الذي لا يطنى ولا ينكر ولا يتورط في هذا الإنكار الضيف الذي يثير اليأس والبؤس والقنوط:

سألت عقلي فلم يخبر فقلت له  
قالوا فقالوا فلما ان حدودهم  
سل الرجال فما أفنوا ولا عرفوا  
الى القياس أبانوا المعجز واعترفوا

أمر يلتبس على البرايا

وقد أعمل الناس أفكارهم

أما اليقين فلا يقين وانما

انما نحن في ضلال وتعليل

مضى عرض الحجا لله ضاقت

لكن تشاؤمه يغلبه في بعض الاحيان فيكفر بالعقل ويجرده من كل قدرة

على المعرفة حتى ليجهل العالم والجاهل سواء :

فيهم الناس كالجبول وما يظفر إلا بالحسرة العلماء

وما العلماء والجهال إلا قريب حين تنظر من قريب

وفي هذه السورة من التشاؤم ينفي ابو العلاء ان يوجد انسان اوتي

العقل والرشد :

ما كان في هذه الدنيا اخورشد ولا يكون ، ولا في الدهر احسان

وانما يتقاضى الملك عن غير كما تقضت بنو نصر وغسان

معتقد ابي العلاء في الدين والخالق

كان ابو العلاء لا يشك في وجود خالق عظيم قادر حق متصف بصفات

الكمال ، لا تدركه العقول ولا تبلغه الافهام :

لا ريب ان الله حق فلنعد باليوم أنفسكم على مراتبها



والله حق من تدبر أمره عرف اليقين وآنس الاعجازا

والله حق وان ماجت ظنونكم وان أوجب شيء ان تراعوه

حكيمٌ تدل على علم قادر متفرد في عزه بكمال

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض اسقاطا

والله اكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

وهكذا فالإيمان بالله أمر مقرر لا يشك فيه المعري ولا يتكلف الدليل عليه :

اثبت لي خالفاً حكيماً ولست من معشر نفاسة

وقد مدح عمداً عليه السلام في مواطن كثيرة من شعره حسبنا منها قصيدته التي يقول فيها :

دعاكم الى خير الامور محمد وليس العوالي في القنا كالسوافل  
فصلى عليه الله ما ذرّ شارق وما فتّ مسكاً ذكره في الهافل

غير انه إذا كان ايمان المعري بالله لا تزغزه الشكوك . فإن معتقده

الديني لم يسلم من الغمز . والذي يبدو لنا ان المعري يفرق بين الدين كروح

والدين كسريمة ، الدين كشعور صوفي غامر والدين كطقوس ورسوم وشعائر

خارجية متحجرة . فهو ككل مفكر لا يعنى بجزئيات الدين وتفصيله وما

فيه من تقاضات يحرص عليها الفقهاء والمترمتون من اهل الشرع ؛ وانما هو

يعنى - وبالدرجة الأولى - بالكليات والاتجاهات العامة التي يتسم بها

الدين وما يتميز به من عمق الشعور بالواجب وانسحاق القلب والروح .

ولما كان الكثيرون لم يستطيعوا الارتفاع إلى مستوى تفكير المعري فقد

دأبوا على تسقط عبارات تندّ عنه في لحظات لا نعلم على جهة القطع ما

بمصف بنفسه فيها من دوافع وتيارات ، فيأخذه بها اهل الشرع ويمطنون التكبير عليه كأنما جاء شيئاً إداً . انهم أطفال لم يبلغوا الحلم ينظرون من خارج ولا يستطيعون ان ينفذوا الى ضمير الأشياء . ونشط قالة السوء ، « ورجوه بالاحاد والتعطيل والمدول عن سواء السبيل . فمنهم من وضع على لسانه أقوال الملعدة ، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده ، فجمعوا محاسنه عيوباً ، وعقله حقاً ، وزهده فسقاً ، ورشقه بأيم السهام ، واخرجوه عن الدين والاسلام ، وحرقوا كلمه عن مواضعه ، وواقعوه في غير مواقعه » كما يقول ابن العديم<sup>(١)</sup>

لقد تعاملوا عما في شره من تجديد الله والاقرار بوحدانيته والاشادة بكتابه وتعظيم نبيه ولم يلتفتوا الا الى اقوال صدرت عنه بدوافع متعددة ، فأظهروا من الغيرة على الدين والحمة له تجاهها ما لم يظهروه تجاه اباحة الحرمات وانتهاك المقدسات واكل الحقوق . ولئن دل هذا على شيء فلأنما يدل على ان ابا العلاء كان نسيج واحد ، فكرياً وقلبياً ووجدانياً ، فظل غريباً بين قوم لم يفهموه ولم يبلغوا مقاصده . وقد اشار إلى هذا المعنى حين قال :

اولو الفضل في اوطانهم غرباء تشد وتناى عنهم القرباء  
لقد أراد أن يرتفع بهم فكفروا به وان يسمو على صفائهم فتألبوا عليه ، وحكوا زندقته بالاسانيد ، ولمنه من جاء بعدهم بالتقليد لكلمات جرت على اللسان تخفيفاً عن كرب واحتجاجاً على فساد وانكاراً لنفاق وتدليس ، ولكنهم لم يحرکوا ساكناً لجمال الشرب ومحافل اللهو والمجون والجهر بالمسكر كأن لم يكن في الدنيا غير أبي العلاء عدواً للودا وللإسلام والمسلمين .

لقد نسوا - أو تناسوا - ان ابا العلاء كان شديد التمسك بدينه

١ - نقل عن الدكتور عائشة عبد الرحمن : ابو العلاء المعري ، سلسلة اعلام العرب رقم ٣٨ صفحة ٢٣٩ .

محافظاً على شعائره ، وكانت الصلاة عنده اعظم شيء في حياته ، لذلك كان يبحث عليها في مواطن كثيرة من شعره :

وشاهد خالقي ان الصلاة له ابر عندي من دري وياقوتي



خذوا سبري فمن لكم صلاح وصلوا في حياتكم وزكّوا



إذا كنت في دار الشقاء مصلياً فانك في دار السعادة سابق  
إذا الحر لم ينهض بفرض صلاته فذلك عبد من يد الدهر آبق  
لقد دأب على الصلاة وأقام عليها بحيث لم يحدثنا مترجوه أنه تركها  
في سفر ولا حضر ولا صحة ولا مرض ، بل انه لما عجز عنها قائماً قضاها  
قاعداً . وكان أكثر أيامه صائماً . لقد كان عفّ اللسان واليد ، طاهر الذيل  
والسيرة ، ولم يُعرف انه اساء إلى أحد أو أضرّ بأحد . ولم يُنقل عن أحد  
من الناس - على كثرة من كانوا شديدي الحرص على تسقط عثراته والتنقيب  
عن مساوئه وزلاته - انه انهمك في منكر أو اجترح سيئة أو صدر  
منه ما يخالف الدين والآداب ، ولم يحدثنا أحد انه شذ في شيء من اعماله عن  
سنن الشريعة الاسلامية . ومن استقرأ أفعاله لم يجد فيها غير التقى  
والصلاح والنسك وعمل الخير والاخلاص في العمل . فتقوى الله عنده هي  
افضل ذخيرة وذكره خير شاغل . فليت شعري هل يطلب الإسلام من  
اتباعه أكثر من هذا ام على قلوب اقفالها ؟

لنستمع إليه يقول :

ليُشغل بذكر الله عن كل شاغل فذلك عند اللب خير كلام



ومن يُبَلِّ بالدنيا وسوء فعالها فليس له إلا التبعد والنسك



فمليك بالتقوى ذخيرة ظاعن ان التقية افضل الاذخار

ومن يذخر لطول العيش مالا فإن تقاي عند الله ذخري

ذو النسك خير الناس في كل موطن وزيتهم بين المعاصر خير زير  
لقد أغفل شائئوه كل هذا وظلوا في ظنونهم بعمهون ، وهم الذين  
يمظون صباح مساء ان الظن لا يغني من الحق شيئا .

ولا مجال للقول ان ابا العلاء يكذب وينافق ويدلس عندما يدعي  
الحرص على الصلاة وشعائر الدين ، فليس ابغض على أبي العلاء من الكذب  
والنفاق والتدليس . ثم ان من ينافق فإنما ينافق تلقا وتلقا ، لقد زهد  
أبو العلاء بما في ايدي الناس وعف عنهم وتحلى عن كل هذا العالم ، فلم  
يتزلف اذن وفيهم عاه يتملق ؟ وعلى كل حال ليس ابو العلاء بالذي يزيف  
وجدانه أو يقول ما لا يعتقد لمرض من الدنيا قليل ، وانما يقول ما  
يقول عن معاناة صادقة وإيمان 'معاش' .

وكان أبو العلاء حسن الظن بربه كبير الأمل برضاء طامعا بمفوه  
وغفرانه :

ان ادخل النار فلي خالتي يحمل عني مثقلات العذاب

وما كان المهين وهو عدل ليقتصر حيلتي ويطيل لومي

أو مثل عفو الله والصدر جائش اذا خلجنتي للحنون الخوالج

أأخشى عذاب الله والله عادل وقد عشت عيش المستضام المذبذ

ليفعل الدهر ما يهيم به ان ظنوني بغالقي حسنة

لا تيسر النفس من تقضئه ولو أقامت في النار ألف سنة  
أجل ليس الدين عند أبي العلاء رسوماً وشعائر خارجية لا تتخلل  
القلب والجوارح ، وإنما هو فعل الخير وترك الشر وخلق الصدر من  
الغل والحسد :

ما الخير صوم يذوب الصائون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد  
وإنما هو ترك الشر مطرحةً ونفضك الصدر من غلٍ ومن حسد

سبح وصلّ وطف بمكة زائراً سبعين لا سبعاً فلت بناسك  
جبل الديانة من إذا عرضت له اطعاه لم يُلفَ بالمناسك

إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب  
هكذا كان مفهوم الدين عند أبي العلاء . فما يهيم إننا هو روح الدين  
لا حروفه . فإذا يقول شائوه إذا علموا أن هذا هو أيضاً مفهوم الدين في  
القرآن الكريم نفسه ؟ « ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب »  
ولكن البرّ من اتقى . فالمرعي إذن ليس بدءاً في دينه ، وإنما هو يدور  
في صميم دعوة القرآن وتجري في رحاب القرآن ويتنفس في أجواء القرآن .  
لقد دُست على أبي العلاء أقاويل كثيرة يُقصد بها الافتراء والتعصرص .  
فقد زعم بعضهم أن أبا العلاء « خرج ليلة إلى بعض مراقب موسى عليه  
السلام ورفع رأسه إلى السماء وقال : يا رب كلمني ، فإني أفصح من  
موسى . قال ذلك مراراً فلم يجبه أحد ، فأنشد هذين البيتين :

لقد اسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي  
ولو نارا نفخت بها أضامت ولكن انت تنفخ في رماد  
« وهذا افتراء محض من قائل ذلك ، والبيتان هما من نظم عمرو بن  
معدى كرب ، وقيل لدريد بن الصمة ، كما ذكر ذلك ابن نباتة » (١) .

١ - محمد سليم الجندي : الجامع في أخبار أبي العلاء الجزء الاول ، صفحة ٣٩٠ .

« ومنهم من نسب اليه اقوالاً ليست في شيء من كتبه التي وصلت  
 إلينا ، ومن هؤلاء القفطي ، وياقوت ، وابن الجوزي ، وسبط ابن الجوزي  
 ومن لف لفهم ، فقد روي له هذين البيتين :  
 فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطره  
 وكان الناس في عيش رغيد فجاؤوا بالهمال فكسروه  
 « ورووا له كثيراً من مثل هذا (١) » .



على انه لا يمتنع ان يكون المصري قد تطور تفكيره فقد تكون  
 الأبيات التي فيها جرأة على الأديان والشرائع تنتمي إلى مرحلة حياته  
 العقلية الأولى التي تتميز بتدفق الحساسية واندفاع الرأي ، لا سيما وان  
 ( اللزوميات ) ليست مرتبة توتياً زمانياً بل بحسب حروف الهجاء ولذلك  
 يستحيل تتبع تفكير أبي العلاء فيها .

ان تفكير المصري لا بد انه قد تطور ، فليس من الضروري لرجل من  
 طرازه ان يجمد على رأي واحد طوال حياته . بل لا يجمد على الرأي  
 الواحد الا الميت . فالعقل الذي لا يتطور هو العقل الذي مات ، حتى  
 ان الانسان ليحكم أحكاماً عديدة متباينة على أمر واحد تحت ظروف  
 مختلفة . وهب ان أبا العلاء لم يكن مؤمناً فهل في هذا ما يُشينه ؟ ان  
 الاسلام الذي اتسع لجميع الأديان والمذاهب والمعتقدات ، حتى تلك التي  
 كان اكبر مها تحطيمه بأفتك الأسلحة واشدها خطراً ، هل يُراه يضيق  
 برجل اعزل كأبي العلاء سلاحه الوحيد متانة الخلق وقوة المبدأ وصدق  
 الشعور . بالواجب ؟ ليس المجيب في أمر هذا الرجل ألا يؤمن بل المجيب  
 ان يؤمن ، فان جميع ظروف حياته تهيئه لعدم الإيمان ، ومع ذلك فقد  
 اجتاز الحنة بسلام . فعقيق بنا ان تغفر له بعض اهتات الهيئات ، هذا  
 ما لم يكن شاغلنا القشور دون اللباب . فكفانا تملقاً بالقشور .

## رأيه في البعث والحشر وخلود الروح

ورأيه في البعث والحشر والخلود تابع لمعتقده الديني لا ينفصل عنه . فأبي هزة قطراً على معتقده الديني لا بد أن يكون لها صدى في جزئيات المعتقد الأخرى . فإذا كان معتقده الديني سليماً من وجهة نظر الإسلام كان رأيه في البعث والحشر سليماً أيضاً ، والعكس صحيح أيضاً . فاما ان يؤمن ببعض ويكفر ببعض فهذا ليس من الإيمان في شيء . ان عاصفة الشك التي لا يمكن لرجل من معدن المعري ان يسلم منها إذا ثارت به أطاحت بالاصول والفروع . فإذا ما انكشفت عنه عاد إلى إيمانه . فلئما الأمر كله مرهون هنا بهذه العاصفة التي تتناوحه بين حين وآخر كما تناوحت كل عظيم قبله .

ان امر الحياة الثانية قد حير ابا العلاء فاضطرب فيه . لقد جمع الكثير مما تناقله الناس عما وراء الموت ووعى الأخبار الواردة فيه . وقد ساء ظنه بما سمع ومن حقه أن يسوء . فليس بالرجل الذي يقبل كل ما يُلقى إليه ، والا فلا فضل على سواد الناس . قال في (الزوميات) :

وقد زعموا هذي النفوس بواقياً      تُشكل في اجسامها وتهذب  
وتُنقل منها ، فالسميد مكرم      بما هو لاق والشقي معذب  
فهو هنا غير مطمئن لما يسمع . ففزع الى عقله فلم يسعفه هذا العقل . فكل ما يعرفه بعقله اننا من عنصر التراب واننا نودع الثرى فنبلى ونُنسى وتأكلنا الأرض ، وتُنتهك رممنا ولا ندري ما يحدث لما بعد ذلك :

والأرض غدتنا بالاطافها      ثم تغدتنا فهل أنصفت ؟  
تأكل من دب على ظهرها      وهي على رغبتها ، ما اكتفت



والأرض تقتات الجسوم كأنما هذا الحمام لقرينها ميثارُ

والترب تقيه ظلاً وهو والدنا وكل لنا فيه من قرين ومن رحم ؟

اعلمُ اني اذا حييت قذيتُ وانني بعد ميتي مسدُرُ  
كم من رجال جسومهم عفر تبنى بهم أو عليهم الجُدُرُ ؟  
ان الحياة بعد الموت لا دليل عليها ، وهذا ما يؤلم حقاً . فاذا  
صح عذاب القبر فالأولى ان تطرحوني على ظهر الأرض ليأكلني الوحش  
والطير :

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ؟ فجاء من بات عند اللب مجروحاً  
ان صح تعذيب رمسٍ من يحل به فجئنا بملحوداً ومضروحاً  
الوحش والطير أولى ان تفتزعني ففادراتي بظهر الأرض مطروحاً  
فيا ليت شعري الى اين المسير ، وماذا عسى ان يكون المصير ؟  
لست ادري :

أرى هذياناً طال من كل أمة يضمته إيجازها وشروحها  
وأوصال جسم للتراب مآلها ولم يدر دارٍ أين تذهب روحها

سنؤوب في عقبى الحياة مساكناً لا علم لي بالأمر بعد مآلها

سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر ، لا ابالك ، أقدم .

بنون كآباء ، وكل برّج الردى بضب على علته وينون  
دفناتهم في الأرض دفن تيقن ولا علم بالأرواح غير ظنون

اما الجسوم فللتراب مآلها وعيت بالأرواح أنى تسلك



ان تسأل العقل لا يوجدك في خبر      عن الأوائل إلا انهم هلكوا  
 فاذا كان العقل عاجزاً عن الوصول الى نتيجة ايجابية في هذا الموضوع  
 فان المري لا يستبعد على قدرة الله ان تأتي بالمعجز . فقدرة الله  
 لا يعجزها حشر الخلق ولا بعث الأموات :  
 وقدرة الله حق ليس يعجزها      حشر الخلق ولا بعث الأجساد

●  
 بحكمة خالقي طيبي ونشري      وليس بمعجز الخلق حشري

●  
 ومتى شاء الذي صورنا      اشمر الميت نشوراً فنشّر  
 فافعل الخير وأمل غبه      فهو الذخر إذ الله حشر  
 وبيت في هذه المسألة في ( سقط الزند ) فيقول :

خلق الناس للبقاء فضلت      امّة ينسبونهم للنفاد  
 انما يُنقلون من دار أعما      لـ الى دار شقوة او رشاد  
 لكنه لا يتخذ مثل هذا الموقف الحاسم في ( اللزوميات )  
 وهي اصدق تميراً عن آرائه الفلسفية من ( سقط الزند ) لا سيما  
 وان ( سقط الزند ) يعود في اكثره الى المرحلة الاولى من حياته .  
 فكل ما نجد في ( اللزوميات ) حيرة يصحبها شيء من الثقة  
 بالله القادر على كل شيء . فالشكوك لم تفارقه وان كانت العودة  
 أعز أمانيه :

اما الحقيقة فهي اني ذاهب      والله يعلم بالذي أنا لاقى  
 وأظنني من بعد ، لست بذاكر      ما كان من يسر ومن املاق

●  
 تقدم الناس فيا شوقنا      الى اتباع الأهل والأصدقاء  
 ما أطيب الموت لشرابه      ان صح للأموات وشك التقاء

يا مرجباً بالموت من منتظر ان كان سم تعارف وفلاقي  
وإذ أضناه الشك وأعوزه اليقين فلا اقل من ان يرجع الحشر على  
طريقة بكمال ، لأنه اقرب الى امانه :

زعم النجم والطبيب كلاهما لا تبث الاجزاء قلت اليكما  
ان صح قولكما فليست بخاسر او صح قولي فالحسار عليكما  
وحبذا لو كان الموتى يعودون إذن لأخبرونا بحلية الامر :

لو جاء من اهل البلى مخبر سألت عن قوم وارخت ؟  
هل فاز بالجنة عملها ؟ وهل ثوى في النار نوبخت ؟

فهل قام من جدت ميت فيخبر عن مسمع أو مرا ؟

لو كان ينطق ميت لسأله ماذا أحسن وما رأى لما قدم ؟  
ولكن الموتى لا ينطقون فما العمل ؟ ليعطل النفس بالأمل وليجتمع  
بالأحبة في النوم ان فاته الاجتماع بهم في اليقظة ، لا سيما وان النوم  
اقرب الاشياء الى الموت . قال في ( سقط الزند ) :

وبين الردى والنوم قرين ونسبة وشتان براء للنفوس واعلال  
اذا نمت لاقيت الأحبة بعدما طوتهم شهور في التراب واحوال  
وقال في ( اللزوميات ) :

تغيب ميت فما رآته عين ، سوى رؤية المنام  
ولكن الاحلام لا تصدق القول والهجمة كثيرة الكذاب .

لقد أرقه التفكير في المصير وأعياء امره . ولذلك فانه في ( الفصول  
والغايات ) - وهو من اواخر كتبه - يتنقى لو كان حجراً او حيواناً  
ليرتاح من التفكير في مصيره :

ليتني كنت حجراً ، لا امسي حذراً ، ولا اصبح وجراً .  
طوبى لا كدر ، من نبات اخضر ، لا يتوقع كائنة بعد الموت .

والذي نراه أخيراً ان موقف المعري من المصير الانساني لم يكن ثابتاً على حال واحد ، بل كان كثير الاضطراب والتنج ، اذ كان يتبع الحركة العامة لمتقدمه الديني هبوطاً وصعوداً ، وهي في هبوطها وصعودها تتأثر بدوافع شتى اهمها سورات التشاؤم التي ظلت تصطرع في نفسه ، وكثرة تجاربه وازدياد نضجه واتساع خبرته وتقدمه في الرؤى والتفكير والخيال .

( ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م )

## حياته

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الفزالي . ولد بمدينة طوس ( من أعمال خراسان ) من أصل فارسي ، وهذه المدينة هي اليوم خرائب تقع بضاحية مدينة ( مشهد ) الحديثة المعروفة . وكان والده رجلاً فقيراً صالحاً لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف ، وكان يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ورجال الدين ويفشى مجالسهم ويختلف إلى مجامعهم ويتوفر على خدمتهم ويحصد في الاحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم . وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً ويعمله فقيها ويحضر مجالس الوعظ . وقد تحققت امنيته في ابنه الاثنى عشر محمد وأحمد . فاما محمد فهو حجة الاسلام أبو حامد الذي كان أفقه اقرانه

١ - بالتخفيف نسبة الى غزاة قبل انها قرية من قرى طوس ، وبالتشديد نسبة الى الفزال على عادة اهل خوارزم وجرجان ، فانهم ينسبون الى القصار القصاري ، والى المطار العطاري والى الحجاز الحجازي . والياء هنا للتأكيد . وقيل للتمييز بين النسب الى نفس الصنعة وبين النسب الى من كان صنعة والده وحده ، ولكن الفزالي بالتخفيف أشهر .

وامام اهل زمانه . واما احمد فكان واعظاً « تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد قرائص الحاضرين في مجالس تذكيره » .

ولكن هذا الاب المسكين لم يُفصح له في الأجل حتى يشهد ابنه وقد بلغا ما يتمناه لهما ، اذ قضى نحبهما صغيران . ويذكر انه لما حضرته الوفاة اوصى بها صديقاً له متصوفاً من اهل الخير فقال له : « ان لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي » هذين ، فعلمها ولا عليك أن تتفد في ذلك جميع ما أخلفه لهما . فلما مات اقبل الصوفي على تعليمها الى ان فني ما كان خلفه ابوها . وتعذر على الصوفي القيام بقوتها فقال لهما : « اعلماني قد انقضت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به . وأصلح ما اري لكما ان تلجأ الى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يمينكما على وقتكما » . ففعلا ، وكان نظام المدارس يكفل للطلاب القوت والتعلم ، وكان ذلك هو السبب في سعادتهما وعلو درجتها . وكان الفزالي يحكي هذا ويقول : « طلبنا العلم لنير الله ، فأبى ان يكون إلا الله » .

على ان هذا الصديق المتصوف لم يكن مجرد وصي عليها ، بل كان معلماً لهما ايضاً . وهكذا فان استاذ الفزالي الاول كان رجلاً صوفياً . ولسنا ندري في اي عمر ترك الفزالي وصيه الصوفي ، ولا كم اقام في مدرسته تلك .

وقد قرأ الفزالي في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس ، على احمد ابن محمد الراذكاني الطوسي بعد ان كان استاذهُ الاول بها يوسف النساج ، ثم جنح به عقله الى الاستزادة من العلم فزحج الى جرجان وهو لم يبلغ سن العشرين بعد ، وفيها تلقى العلم على الامام ابي نصر الاسماعيلي . وكان يكتب ما يتلقى من علوم استاذهُ دون ان يُعنى بحفظه او يودعه ذاكرته ، وهذا ما يسمى « التملية » . ولا ندري كم اقام في جرجان ،

غير اننا نعلم انه عاد الى طوس ومكث فيها ثلاث سنين بعد مغادرته لها ، راجع ما تلقاه في جرجان على اثر الحادثة المشهورة التالية التي ذكرها في اعترافاته ، قال :

« قُطعت علينا الطريق واخذ المياريون جميع ما ممي ومضوا فتبعتهم . فالتفت إليّ مقدّمهم وقال : ارجع ويحك وإلا هلكت ! فقلت له : سألك بالذي ترجو السلامة منه ان ترد عليّ تملّيقى فقط فما هي بشيء تنتقمون به . فقال لي : وما هي تملّيقتك ؟ فقلت : كُتِب في تلك الخلّة هاجرت لسامعها وكتابتها ومعرفة عليها . فضحك وقال : كيف تدعي انك عرفت عليها ، وقد اخذناها منك ، فنجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم امر بعض اصحابه فسلم إليّ الخلّة . فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً وقلت في نفسي : هذا مستنطق أنطقه الله ليُرشدني به في امري . فلما وافيت طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علّفته ، وصرت بحيث لو « قطع عليّ الطريق لم أنجرد من علمي » .

وهذه الحادثة الطريفة ان دلت على شيء فإنما تدل على منازعه الصوفية المبكرة التي سيكون لها أكبر اثر في حياته الروحية . فهو يرى في جواب قاطع الطريق رسالة سلامية ونطقاً لإلهياً لهدايته وتوجيهه وإرشاده ، وهذا لعمري انما يشف عن نفعة صوفية قوية فيه لا سبيل إلى انكارها .

ثم ان الغزالي قدم نيسابور ، احدى مدن العلم والنور آنذاك ، فاتصل بامام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي عهد اليه وزير السلجوقيين نظام الملك بالإشراف على المدرسة النظامية ، لانه كان علّم عصره في التوحيد والأصول والمنطق ، وباليه انتهت رئاسة المذهب الأشعري آنذاك . وكان أستاذاً جريئاً يعتمد في اثبات القضايا على التفكير الشخصي والادلة العقلية ولا يتردد في عرض الآراء الشائنة والتقاليد المتوارثة على محك النظر الحر وابداء رأيه فيها بدون مواربة او مصانعة . وستجد هذه الصفات في أبي حامد تربة خصبة

توفي أكلتها بعد حين . ونظام الملك هو الذي ابتدع المدارس النظامية ( نظامية بغداد ، نظامية نيسابور ، نظامية بلخ ... الخ . ) وأسسها على علوم السنة ليقوي نفوذ السلاجقة ولينافس بها ازهر الفاطميين آنذاك وعلوم الشيعة التي كانت تلقى فيه . وكان نظام الملك هذا شديد التعلق بالصوفية والتعصب لهم مسرفاً في البذل عليهم وإعداد التكايا لهم ، حتى ليعاتبه السلطان ملكشاه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش فيجيبه : « أنا أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل ، إذا قامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم ، فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله اكتم بالدعاء لك ولجيوشك . فأنت وجيوشك في خفارتهم تمشون ، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تمطرون وترزقون » . وسيكون لذلك أثر حاسم في تطور الغزالي الروحي .

وهنا تبدأ حقبة جياشة في حياة الغزالي . فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون منهلاً لروح الطمأنينة وغذاء لعقل المتعاطش ، كما وجد في استاذة المتحرر الجراءة في النظر والخروج عن مسالك التقليد . فأكب على دروس الفقه والاصول والمنطق والكلام ، وبرع في المذهب والخلاف والاصلين ، وقرأ الفلسفة ، و« أحكم كل ذلك » وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها وأجاد في وصفها وترصيفها ، كما يقول ابن السبكي . وربما بدأت شكوكه هناك أيضاً .

ولكن استاذة وصديقه امام الحرمين لم يلبث أن توفي سنة ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م . ورأى الغزالي نفسه ضائعاً وحيداً . ففارق نيسابور حزين القلب كسير الفؤاد ، وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً . غير أن تفكيره قد نضج ومداركه قد اتسعت وكان له من العلم ما يجابه به العلماء الاعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما لا يحده الطموح . فلا عليه - وقد فقد استاذة وأطلق من اساره الذي كان يحبسه عن حظوظ نفسه وعن المغامرة الكاملة

في الحياة - ان يلتصق سبيله الى المجد ويسعى الى الظهور واكتساب الشهرة .  
وهدها القدر الى معسكر الوزير نظام الملك الذي تحدثنا عنه . فلقبه  
هذا الأخير وأكرم مثواه وبالغ في الإقبال عليه لملو درجته وظهور اسمه  
وحسن مناظرته وجري عبارته . وكان مجلس الوزير محطة رجال العلم  
ومقصد الأئمة والفصحاء ، ف وقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك  
بالأئمة وملاقة الحصوم اللدد ، ومناظرة الفحول ومناقدة الكبار . وظهر  
الغزالي عليهم واشتهر اسمه في الآفاق وسارت بذكره الركبان . ثم ولاه  
الوزير التدريس بـ مدرسته النظامية في بغداد ، التي كانت إذ ذاك حاضرة  
العالم الاسلامي بالشرق ، وأمره بالتوجه اليها . فقدم بغداد في جمادى الاولى  
عام اربع وثمانين واربعماية ، وسنه نحو الثلاثين ، ودرس بالنظامية وأعجب  
الخلق حسن كلامه وكال فضله وفصاحة لسانه ، وبهرتهم نكته الدقيقة  
وإشاراته اللطيفة ، وأحبوه . وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا  
وال تصنيف مدة ، عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة مسموع الكلمة مشهور  
الاسم ، تُضرب به الامثال وتُسند اليه الرجال ، على حد قول ابن السبكي .  
وصار بعد امامة خراسان امام العراق .

ثم تفكر في نيته في التدريس ، « فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى  
بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتقننتُ اني على شفا  
جرف هار ، كما يقول : فصمم على الخروج من بغداد وترك جميع ما كان  
عليه . لكن شهوات الدنيا ظلت تجاذبه « بسلاسلها الى المقام » ومنادي  
الايان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبقَ من العمر إلا القليل وبين يديك  
السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه من العلم والعمل رياء وتحصيل .

« فلم ازل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من  
سنة أشهر اولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة . وفي هذا الشهر  
جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار ، إذ اقفل الله على لساني حتى  
أعتقل عن التدريس . فكنت اجاهد نفسي ان أدرس يوماً واحداً تطليهاً



لقلوب المختلفة ( الي ) ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا استطيعها البتة ، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراعاة الطعام والشراب ، فكان لا ينساع لي ثريد ولا تنهضم ( لي ) لقمة ، وتعدى الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء طعمهم من العلاج وقالوا : هذا امر تزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

ثم لما احسست بعجزى وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يحيب المضطر اذا دعاه ، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال <sup>(١)</sup> .

ترك التدريس الذي كان قد اقام عليه اربع سنوات ، وفارق المنصب والجاه ، واستناب اخاه على موضعه من المدرسة النظامية ، ثم خرج من بغداد ودخل الشام وبقي فيها قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلو والريضة والمجاهدة . فكان يمتكف في مسجد دمشق ، فيصعد منارة المسجد طول النهار ويفلق بابها على نفسه . ثم رحل الى بيت المقدس وجاور به مدة . فكان يدخل كل يوم الصخرة ويوصد بابها عليه . ويقال انه دخل الى مصر وأقام بالاسكندرية مدة ، وأنه قصد منها الركوب في البحر الى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، لما سمع عن عدله . فبلغه نعيه فعاد ادراجه وظلّ يحول في الآفاق ويזור المشاهد ويطوف على الترب والمساجد ، ويهيم على وجهه في الصحارى ويأوي القفار ، ويجاهد نفسه ويكلفها مشاق العبادات ويبلوها بأنواع القسرب والطاعات . ودامت هذه الحالة نحو عشر سنوات .

ثم عاد الى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون . ولما وزر فخر الملك احضر ابا حامد والتمس منه ألا تبقى انقاسه عقيمة ، وألح عليه في ذلك ، بل لقد امره امر إلزام بالنهوض الى

نيسابور ، حتى لقد بلغ هذا الإلزام حداً كاد ينتهي ، لو أصر الغزالي على الحُلاف ، الى حد الوحشة . فلبى دعوته الى حين ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمستغنين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير ، من تلاوة القرآن ومجالسة ارباب القلوب والقعود للتدريس ، وإدامة الصيام والقيام وسائر العبادات . وكانت خاتمة امره اقباله على دراسة الحديث ومجالسة اهله ومطالعة الصحيحين ( البخاري ومسلم ) بعد ان لم يكن طلب شيئاً في هذا العلم . الى ان وافاه الأجل يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسة هجرية . ولم يعقب إلا البنات . وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكتيته « ابا حامد » .

ويذكر مترجوه انه كان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفائته ونفقة اهله وأولاده . فما كان يباسط احداً في الأمور الدنيوية ، وقد عُرِضت عليه اموال فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون دينه ولا يحتاج معه الى التعرض للسؤال والمئال من غيره .

**مؤلفاته .** — 'بعد الغزالي من اغزر مفكري الاسلام مادة ومن اطولهم نَفْساً في التأليف ومن اكثرهم انتاجاً وتنوعاً . حتى لقد نقل النووي عن بعضهم في كثرة محصول الغزالي من الكتب والتوايف والرسالات والتصانيف انه قد أُحصيت كتب الغزالي ووزعت على عمره فخص كل يوم اربعة كراريس . لذلك وصفه احدهم بأمير الكتاب . وقد اوصل بعض المؤلفين كتب الغزالي الى حوالي ( ٣٠٠ ) كتاب ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود . فقد أربت مؤلفاته المطبوعة على الاربعين كتاباً ، هذا عدا المخطوطات التي لم تطبع بعد ، وما اكثرها ! وكذلك عدا الكتب المفقودة التي لم تصل اليها فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة ، بل له تصانيف في شتى الفنون . فقد ألّف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والشعر والتصوف وعلم الاجتماع

وعلم الاخلاق وعلم النفس وخواص القرآن وأسرار المكاشفات والوعظ والاعتقاد والارشاد والترهيب والترغيب والفلك والفتيا ، وفي علم الشريعة وفي علم الحقيقة ، بل حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الاعداد ولطائف الاسماء الإلهية وفي السياء وغيرها . واذا علمت ان الغزالي قد ألّف في كل هذه الفنون ولم يمش أكثر من خمس وخمسين عاماً قضاها بين طفولة وتلذذة وتدريس وعبادة وأمراض وأسفار ، عرفت اي رجل هو ! وقد ابتدأ الغزالي بالتأليف وهو لا يزال طالباً للعلم على استاذه الجويني إمام الحرمين . ويذكر بعضهم وقوع نوع من الجفاء بين التلميذ والاستاذ سببه ابتداء الغزالي بالتدريس والتأليف في تلك الفترة المبكرة من حياته . ويظهر ان الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف حتى في فترة السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة .

ولا بد من الاشارة اخيراً الى ان عدداً كبيراً من الكتب قد دُست على الغزالي من بعده كما حصل مع غيره من المشهورين في تاريخ الفكر . فلم يكن على الانتحال والتزييف إذ ذاك رقيب ولا عتیب ، ولم تكن حقوق التأليف معروفة يومئذ للناس ، ولم يكن التحقيق في اصول الكتب ميسوراً لمن اراده .

وأياً ما كان الامر فان مؤلفات الغزالي لا يمكن استيفائها هنا كلها ولذلك سنجتزئ بأهمها :

مقاصد الفلسفة : يسط فيه آراء الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة العرب ، وحلل مبادئهم وشرح اقوالهم ، استعمداً لهدمها كما يتّبن هو ذلك في المقدمة . وهو من احسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة الى عهده . تهافت الفلاسفة : الذي ردّ فيه على اقوال الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل . ويُعدّ هذا الكتاب حدثاً فكرياً فاصلاً بين عهدين من عهود الفلسفة في المشرق ، إذ لم تستطع الفلسفة بعده ان تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل .

إلجام العوام عن علم الكلام : واسمه يدل على موضوعه ، فهو دعوة لعامة الشعب الى الاكتفاء بالأدلة المأخوذة من القرآن لمعرفة الله تعالى ، وعدم الخوض في أدلة المتقدمين لأن مقدماتهم وبراهينهم تبطل ذهن الرجل العامي البسيط وتقلق قلبه ، بدلاً من ان تقنعه .

إحياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه في الاخلاق والتصوف ، ألقه في أخريات حياته حين جنح الى اعتزال الناس ، ثم قرأه في دمشق وبغداد ، ووضع له مختصرات عديدة منها ( الوجيز ) ومنها ( المبسوط ) . وقد شرح الغزالي في ( الإحياء ) طرق النجاة للمسلمين ببيان حقيقة العقائد وتفصيل المعاملات والعبادات . وقد بلغ من شهرة هذا الكتاب ان كثيراً من اجزائه فصل على حدة واتخذ كتباً مستقلة . وهو الى ذلك فريد في تبويبه وترتيبه ويحوي جميع العلوم الشرعية والاجتماعية التي يحتاج اليها كل مسلم في حياته الدينية من شئ وجوهها . فهو بذلك موسوعة ضخمة لعلوم الدنيا والآخرة .

مقياس العلم : في فن المنطق ويسمى ( مقياس العلوم ) .  
ميزان العمل : وهو في التهذيب ورسم الطريق للعمل الصالح .  
القسطاس المستقيم : في بيان ميزان العلوم وهو من اواخر كتب الغزالي .  
مشكاة الانوار : في فلسفة التصوف ، وهو من كتبه المتأخرة ايضاً ، وقد تحدث فيه عن اسرار الانوار الإلهية .

الاقتصاد في الاعتقاد : وفيه تبرز شخصية الغزالي المتكلم .  
فرائد الألي من رسائل الغزالي : مجموعة فيها ( معراج السالكين ) و ( منهاج العارفين ) و ( روضة الطالبين ) .

النقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال : وقد وضعه في سنواته الاخيرة وذلك عند عودته الى التدريس في نيسابور عام ٤٩٩ هـ - ١١٠٦ م . وهذا الكتاب الصغير لا تجد في الآداب العالمية إلا قليلاً من أمثاله بأسلوبه ومنعاه ووحدة غرضه واستقامة منهجه . وهو قصة حياة

فكرية مضطربة وألم نفسي ، ونزاع عميق بين العقل والإلهام ، من نوع الاعترافات او المذكرات الخاصة التي نقرأها لبعض كتاب الغرب كالقديس اوغسطين وبسكال وديكارت وروسو وغيرهم . فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعي وراء الحقيقة ، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين . وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفي خاص ، ولا نظرية مجردة ، وإنما هو قصة تحول وجداني او اهتمام ديني ، انه حكاية حال الغزالي نفسه ، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه ، واستيلاء الشك عليه ، ثم استشفائه بأدوية التصوف .

اسلوبه . — يتميز اسلوب الغزالي بالجزالة والوضوح وقوة التعبير . نقرأ فلا يخفي عليها شيء مما يريد ان يقول ، وتشعر في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً يفيض وفكراً يتدفق وروحاً يخفق على القرباس ويشدو بين الكلمات ويمتلك متاعاً وعذوبة . فأسلوبه يبدو لك كأنما يخفق بالحياة ويتسلل الى القلوب مناجياً الضائير والأحاسيس . وقد اجتمعت للغزالي مواهب خطيب مفوه ، ورسول صادق ، وحكيم ماهر يفوص على المعاني . فجاء اسلوبه خالفاً لأسلوب الفلاسفة التقليديين الذين تتعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم وينهبون في الإبهام والغموض كل مذهب . لقد حرص الغزالي أشد الحرص على إقحام القراء وإقناعهم بما يريد ابلاغهم اياه بالمقول والمسموع معاً ، فلا يؤثر في عقل القارئ فحسب ، بل يستعين على ذلك ايضاً بشعوره وقلبه وحده . ولذلك نراه يحنأب التعميد والاصطلاحات الفنية ، ويكثر من ضرب الأمثال في تقريب المعاني الدقيقة وتوخي السهولة في غير صنعة ، والبساطة في غير كلفة ، وهو لا يحفل بفنون الصياغة اللفظية ، لأن كل مه منصرف الى الوصول الى قلبك والنموذ الى لبك بأيسر ما تكون العبارة وأبسط ما يكون الأداء . فما كان ليعنى بالألفاظ وتنميقها بل بالمعاني وتجريدتها .

ولقد كان الغزالي من الاستهانة بالألفاظ وعدم العناية بترصيفها وسبكها

انك تحس وأنت تقرأ عباراته كأنما كتبها دون ان يراجعها ، وما كان احدهم بإعادة قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت . وعندما سئل في ذلك أجاب بأن غايته تصريف المعاني والأفكار لا تصريف الألفاظ والآقوال .

ان المعاني تنثال عليه وبأخذ بعضها في اعتناق بعض بسرعة مذهلة لا تطاولها قدرته على السبك والتنميق . كما انه كان يؤلف في اوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف وفي احوال شاذة : من سفر ومرض وتبلبل افكار ومنازعات خصوم لا تتيح له الفرصة الكافية لإعادة النظر فيما يكتب ويدبج . فالصحة والاستقرار وهده البال شروط لا بد منها للكتابة والتأليف ، وهذا هو السبب فيما نرى في بعض عباراته من ضعف وركاكة وخلل في النحو . وقد روجع في ذلك كما ذكرنا فأنصف من نفسه وقال في بعض كتبه : « فهذا الآن حديث بطول ويحتاج الى اطناب وأسباب » وقد اعلمتك اني مشتغل ، مبدد لشمس النفس ، قليل الخاطر ، أما ما تقع عليه من خلل في النحو فقد اعترف انه لم يدرس ذلك الفن ، واكتفى بما يحتاج اليه منه في كلامه ، هذا مع انه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالمبارات الرائعة التي يميز الأدباء والفصحاء عن امثالها ، وقد أذن للذين يطالعون كتبه فيعمثون على خلل فيها من جهة اللفظ ان يصلحوه ويعذروه فما كان قصده إلا « المعاني وتحقيها ، دون الالفاظ وتلفيقها » .

#### شخصية الغزالي وعلمه وخصائص تفكيره

كان الامام الغزالي مثلاً بارزاً على رفعة الخلق وكرامة العلم والعلماء ، فهو لم يتخذ العلم سبيلاً لجاء الدنيا وسلطانها ، ولكنه كان غلصاً لتفكيره صادقاً لخليقته ونفسه العظيمة التي بين جنبيه ، ففتح بعيش العزلة ، ورضي الفاقة ، وآثر بساطة الحياة ، فأحدث بذلك اثراً عظيماً في نفسية عصره ومزاج جيله .

لقد كان الغزالي من اكبر اعلام الفكر الذين أنجبهم الاسلام واعتز

بأنجابه لهم . ولعله ما من شخصية في التاريخ لم تثر من الإعجاب والتقدير ومن النقد والظمن في آن واحد كما أثارت شخصية الغزالي . فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى اليه الشبهات ، وخاصمه آخرون حتى كففروه وجهلوه . وهذا لا يكون إلا لكل عظيم فذ عملاق .

فشخصية الغزالي هي بحق من أفاضل التاريخ ومن مواقف العقول . انه نسيج وحده علماً وعقلاً ولودعية ؛ وكان بفضل قوة خاطره وشفوف نفسه ورقة وجدانه جم الفضول ، كثير التطلع ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، مناظراً محجاجاً ، يتهمج على كل مسألة ، ويجادل في كل معضلة ، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة . وقد عرف عنه مرونته في التفكير وقدرته على قلب وجوه الرأي . ولا نجد في تاريخ الفكر البشري إلا قليلاً يماثلون الغزالي في نهمة للمعرفة وجلده على البحث ورغبته في الوصول الى الحقيقة .

وقد أدرك من نفسه تلك الهبة وحدثنا عنها طويلاً في كتابه ( المنقذ من الضلال ) بمُجبب ظاهر بلغ حد المباهاة بذكائه والاطراء بإقباله على العلم :

« ولم أزل في عنقوان شبابي وريمان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الحنين ، أقنم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب ان اطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً الا واريد أن اعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً الا واحرص على الشعور على سر صفوته ، ولا متعبداً الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ،

ولا زنديقاً معطلاً الا وأنجس وراءه للتنبيه لأسباب جرائته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديدي من اول امري وربمان عمري ، غريزة وفطرة من الله 'وضعتا في جيلتي' ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا<sup>(١)</sup> .

ومن مطالعة عناوين الكتب التي وضعها الغزالي نستطيع ان نعلم اي مدى من السعة والتنوع بلغه هذا الرجل الذي احدث دويماً في عصره وترك اثرًا باقياً من بعده . فما نعرف كثيراً من العلماء تبجروا في العلم مثل الغزالي في التبحر ، ولا عديداً احدثوا بكتبهم ما احدث هو في الدين والدنيا من حسن الأثر . لقد كان انساناً جديداً سبق عصره ككل نابغة وتقدم جيله ككل مصلح عظيم .

لقد كان مطلعاً على ثقافة عصره جلها ان لم نقل كلها ، لكنه كان حرّاً في انتفاعه من هذه الثقافات ، مرناً في مقارعتها وضمها ، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها ، متأنياً في اختيار اصلها . درس علم الكلام وألف فيه . ومع انه تبني مذهب الأشاعرة وسلك طريقه الا انه لم يلتزم بجميع ما قالوا به بل خرج على بعض آرائهم وتعاليمهم .

ودرس الفلسفة وألف فيها وصنف حتى كان آيتها المعجزة وحببتها البالغة وفارسها العَلَم . ولكنه خرج عليها وأحدث تطوراً عظيماً في تاريخها .

ودرس الباطنية التعليمية وألف فيها شارحاً حقيقتها مهاجماً لها مبيناً خطرها .

ودرس الصوفية وآمن بها فكرةً وسلوكاً ، لكن ذلك لم يمنعه من ان يهاجم ما فيها من تطرف ومجانبة للحق وان ينتقد اصحابها نقداً مرّاً .



ودرس الأصول والفقه الشافعي وألف فيها الكتب القيمة العظيمة ، ولكن ذلك لم يمنعه من مخالفة الشافعية في بعض ما يقولون به وينهون إليه .

وكان يصدر في هذا كله عن إيمانه بذاته وثقته بقدرته على البحث والاستقصاء ، وازدراؤه للتقليد والمقلدين ولو كانوا على حق . فهو مؤمن بالاجتهاد وإعمال العقل ، منكر للتقليد ، خصم عنيف للتبعية ، متميز بالسماحة والسعة وحرية الرأي .

لقد كان شعاره « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » فهو لا يريد ان يقيد نفسه بالانتساب الى فرقة ما او مذهب خاص ، ولا ان يربط تفكيره الى مركبة جماعة من جماعات العلم يفكر تفكيرهم وينهض مذهبهم ، بل هو ينشد الحق أينما وجده ، فيأخذ من آراء المتكلمين ما يؤمن به ، ومن آراء الفقهاء ما يمتدده ، ومن اقوال الفلاسفة ما يثبت له ، بلا عصبية ولا جمود . فهو يبيع نفسه الاجتهاد في الرأي ويطلب من كل من يأنس في نفسه القدرة عليه ان يحتمد رأيه ليكون صاحب مذهب وعقيدة ، لا عبداً من عبيد التقليد . ويستبين لنا مذهب الغزالي الفكري هذا في كتابه ( ميزان العمل ) حيث يقول : « لملك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم الى ما يطابق مذهب الصوفية والى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يفهم الكلام الا على مذهب واحد . فما الحق في هذه المذاهب ؟ فان كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ وان كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ » (١) . هنا ينصحننا الغزالي بأن نطرح المذاهب ، فليس واحد منها « معجزة يترجح بها جانبها . فجانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى ، تقلد قائداً

يرشدك الى طريق ... فلا خلاص الا في الاستقلال » (٢) .

هذا هو دستور الغزالي في طلب الحق والبحث عن الحقيقة . انه يهيب بكل احد ان يتخذ دستوراً له ومشرعاً ينهل منه ، ومحجة يسير على هداها . ان ينشد الحق لا المذهب ، ويعرف الحق أولاً وبالحق يعرف أهله . أما ضعفاء العقول فيعرفون الحق بالرجال . وكان من عادته اذا تصدى لمناقشة علم من العلوم وابداء رأيه فيه وبيان ما ينطوي عليه من فساد ، ان يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلم أهله فيه ثم يزيد عليه ويمحاور درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، واذ ذاك يمكن ان يكون حكمه على ذلك صحيحاً ، وما يدعيه فيه من فساد حقاً . فإن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمية .

وعلى كل حال لقد كان الغزالي جامعاً للفنون ، وقد صنف فيها كلها إلا النحو فإنه لم يكن بذاك ، والا الحديث فإنه كان ضعيف الرواية والنقل للحديث ، وكان يقول « انا مزجى البضاعة في الحديث » وقد عكف عليه في آخر عمره ليعوض ما فاتته منه .

والحق ان الغزالي انما يفهم القلب اكثر مما يحيط به العقل ، ويدركه الحس ويدنو منه الوجدان اكثر مما يحله الفكر والبيان . وبكلمة واحدة : انه انما يُعاش ويُتذوق أكثر مما يُقرأ .

في اغواره قوى ضخمة تفور وتتصارع وتنهأ للحركة والوثوب ... وهناك في اعق عمق في نفسه وقلبه ووجدانه تتفجر ينابيع وتدفق تيارات وثورات ...

لقد كانت حياته وما انبثق منها من اشاعات واشراقات وما ابتدعت من مناهج في التفكير والتأمل والروحانيات ، لحظة جوهريّة في تاريخ الفكر الاسلامي .

لقد كانت حياته من نقاط التحول في الافق العقلي ومن مطالع النماء  
والخصوبة في التفكير الروحي في الاسلام .

لقد جاء الغزالي ليضيف جديداً إلى الفكر الفلسفي في الاسلام . لقد  
جاء لا ليكون صورة مكررة من الناس او الفلاسفة والعلماء ، او سطوراً  
متألثة في كتب التاريخ يحانب السطور التي خطها المفكرون او  
العابدون .

لقد جاء ليكون كتاباً وامة ، جاء ليقم منهجاً ويشق طريقاً ويفتح  
افقاً جاء ليكون حجة الاسلام .

#### الغزالي بين الشك واليقين

ان رجلاً كالغزالي ، دأبه البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والتماسها في  
جميع مظانها والوصول الى اليقين في كل امر — ان رجلاً هذا شأنه لا  
بد له ان يكون حذراً في كل ما يقبل عليه وان يتشكك في كل ما  
يعرض له ، فلا يتساهل في امر ، ولا يستقيم له رأي الا بعد طول  
فكر واثابة .

لذلك فهو لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل  
والنحل وسلطان التقليد في اعتناق هذه او تلك ، ووافق ذلك منه عقلاً  
متطلعاً ذكياً ، حار امام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فداخله الشك في  
أمرها . وقد احس ديب الشك هذا في وقت مبكر جداً من حياته  
فأمن به طريقة واعتنقه منهجاً . فالشكوك في مطلع حياة الغزالي هي  
طريقه إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه ( ميزان العمل ) : « لو لم يكن  
في مجاري هذه الكلمات الا ما يشككك في اعتقادك الموروث ... فناهيك  
به نفعا ، اذا الشكوك هي الموصلة الى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن  
لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة »<sup>(١)</sup> . تلك هي شريعة  
الغزالي ، وهذا هو منهجه العلمي .

نظر الغزالي حوله فرأى ان العقائد تنتقل الى الانسان عن طريق التقليد . فصييان النصارى « لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصييان اليهود لا نشوء لهم الا على اليهود ، وصييان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام »<sup>(١)</sup> . وسمع الحديث المروي عن النبي عليه السلام حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه » .

فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، لانه لم يجد فيها يقيناً ، فتحرك باطنه الى طلب حقيقة الفطرة الاصلية التي يكون عليها قبل حصول الاعتقادات ، وحقيقة الحقائق المعارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتميز بين هذه التقليدات ، واولئها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات .

انه يرى ان الفطرة الأصلية واحدة عند الناس جميعاً ولذلك فهو يستطيع ان يبدأ منها بحثه عن اليقين خالصاً من شوائب العقائد والورثة والتقليد . فليبحث عن العلم اليقيني . وما العلم اليقيني ؟ « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فاني إذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التمتع من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا .

ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس

بعلم يقيني»<sup>(١)</sup> .

ذلك هو العلم اليقيني كما عرفه الغزالي واراده ، فراح ينشده . انه ذلك العلم الذي لم يأخذه وراثه عن والدين أو تقليدا عن احد ، انه ذلك العلم الذي تبلغ درجة اليقين فيه ما اشار اليه المثل الذي ضربه ، فلا احد يقدر على تشكيكه فيه ولو قلب امامه العصا ثعبانا ، وكل ما يستطيع ان يتركه فيه من اثر انما هو التمجيد من تلك القدرة ، لا الشك فيما علم . انه يريد ان يعرف العلم اليقيني فيعرف اهله ، لا ان يعرفه من احد مها بلغت حجتته او تناهت قدرته او نبه شأنه . فهو اذ يعلم بأن العشرة اكثر من الثلاثة فلن يتحول عن معرفته تلك او يحيد ، وان اتوا بسحر عظيم .

وكل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . فمقياس اليقين اذن هو الامان ومعنى الامان الثقة ، ومقياس الثقة انكشاف العلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا شبهة . ولا بد لمن يقرأ كتابي ( التأملات ) و ( مقال عن المنهج ) لرائد الفلسفة الحديثة ديكارت ان يدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشراطه في اليقين ووضوح الافكار وانكشافها للعقل انكشافا لا شبهة فيه .

ثم ان الغزالي وقف يتصفح علومه عساه يقع على علم يكون هاديه لليقين ، فلم يجد علما موصوفا بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات . فلننظر ما يكون من شأن الحسيات والضروريات معه : « فقلت الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليسات ، وهي الحسيات والضروريات » .

وهنا يقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات يتأمل فيها « يجد بليغ » كما يقول ، ليرى ان كانت ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس امانه الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس امان اكثر

الخلق في النظريات ، وعندئذ يجب رفضه ، أم هو امان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له .

وهنا يتساءل الغزالي : هل يمكنه ان يشكك نفسه في المحسوسات ؟ ويطول به التشكك . وأخيراً يصل الى قرار : « فانتهى بي طول التشكك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات ايضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من اين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والملاحظة ، بعد ساعة ، تعرف انه متحرك ، وانه لم يتحرك دفعة واحدة بفتة بل على للتدريج ، ذرة ذرة » ، حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته « (١) .

إذن ثم حاكمان : حاكم الحس وحاكم العقل ، وكلاهما يناقض الآخر في حكمه ، فأيهما نصدق ؟

على كل حال لقد بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات فلا بد ان يحنك الى العقلية التي هي من الأوليات ، فلم له لا ثقة إلا بها « كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يحتمان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » .

وكاد الغزالي يركن الى عقله لولا شبهات منطقية ممقولة عرضت له ، أثارتها المحسوسات وقد هزمت امام العقلية . ها ان العقل قد صاول المحسوسات وصرعها ، ووقف وحده منتصراً في المعركة ، ولكن أليس من الممكن وقد سيطر العقل على هذه المعركة ان يبرز له خصم جديد اقوى منه ، فيصرعه كما هو صرع المحسوسات ، ويفقم منه جميع غنائمه ؟

ان الغزالي يتخيل حواراً جرى بينه وبين المحسوسات ، فهي تخاطبه قائلة : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل في حكه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكه . وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » (١) .

ان الغزالي لا يجبر جواباً وقد سمع ما سمع . قال : « فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت اشكالها بالنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالاً ، وتمتد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالإضافة الى حالته التي انت فيها » .

« لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة اليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بمقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية انها حالتهم : إذ يزعمون انهم يشاهدون في احوالهم التي لهم اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسهم احوالاً لا توافق هذه المعقولات .

« ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله ﷺ : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة الى الآخرة . فإذا ماتت ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال له فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا

من تركيب العلوم الاولية . فإذا لم تكن مُسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل «<sup>(١)</sup>» .  
فالبراهين العقلية لم تستطع ان تعيد اليقين الى قلبه ، لأن البرهان لا  
يكون إلا من العلوم ، فإذا لم تكن العلوم مسلّماً بها كان الدليل عقيماً  
غير منتج .

« فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيها على مذهب السفسطة  
بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض  
وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة  
موثقاً بها على امن ويقين » .

ولكن كيف شفاه الله من ذلك المرض ؟ « ولم يكن ذلك بنظم دليل  
وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . إذن جاء علم الغزالي  
اليقيني لا عن طريق الحسيات او العقلات التي لا تفني والتي فشلت في  
علاج نفسه وطرده الشك منها ، بل عن طريق النفث في الروح او  
القذف في الصدر ، وهذا هو النور الإلهي الذي أفاض الله به عليه  
فانكشفت له البدييات والحقائق الاولى ، ورجع اليه ايمانه في المحسوسات  
والمعقولات ، وزال شكه وعادت اليه طمأنينة نفسه . قال في ( المنقذ ) :  
« وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف  
على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »<sup>(٢)</sup> . وما يلفت النظر في  
هذه العبارة كلمة « اكثر المعارف » فالغزالي لم يقل مفتاح كل المعارف  
بل قال مفتاح اكثرها . ومعنى ذلك ان هنالك معارف مفتاحها النور  
الإلهي وهي اكثر المعارف ، واخرى مفتاحها الأدلة المحررة وهي معارف  
ضيقة . ويذهب الغزالي الى قريب من هذا المعنى في ( الاحياء ) حيث  
يقول : « ان العلوم التي ليست ضرورية انما تحصل في القلب في بعض  
الأحوال ، ( ولكن ) تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على

١ - المصدر السابق صفحة ٦٣ - ٦٤ .

٢ - نفس المصدر ، ص ٦٤ - ٦٥ .



القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ، وثارة تُكتسب بدليل الاستدلال والتعلم ،<sup>(١)</sup> . اما العلوم الضرورية فانها حاضرة في النفس منكشفة للعيان ، فلا يتوصل اليها بنظم الكلام وترتيب الحجج ، بل يتوصل بها الى غيرها .

ثم يستطرد الغزالي في الاستدلال على كنه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره ، من القرآن الكريم حيناً ، ومن احاديث الرسول حيناً آخر . لقد شرح الله للغزالي صدره وهداه الى اليقين ، وما كان ليتهدي لولا ان هداه الله . فلا المحسوسات أجدته ، ولا العقليات نفعتني . وبذلك يتمثل الغزالي بقوله تعالى « فمن يُرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام » ويقول انه لما سئل رسول الله ﷺ عن ( الشرح ) في هذه الآية قال : « نور يقذفه الله في القلب » . فقل وما علامته ؟ قال : « التجاني عن دار الغرور والاثابة الى دار الخلود » وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . ويعلق الغزالي على هذا القول المنسوب الى النبي عليه السلام بقوله : « فمن ذلك النور ينبغي ان يطالب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ، ويجب التردد له . ويؤيد الغزالي رأيه هذا بقول آخر منسوب الى النبي عليه السلام : « ان لربكم في ايام دهركم نفحات ، الا فتمرضوا لها » .

وهكذا وصل الغزالي الى اليقين بعد ان فتح الله على قلبه وقذف فيه النور ، وهو مينة من الله وفضل ، وهبة لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه كما يقول الغزالي في ( الاحياء ) .

ولكن التحقق بهذا النور ليس بالسهل مطلباً ، بل هو عسير المثال ، ولا يتأتى الا لمن رحم ربك وأراد به خيراً ، وقليل ما هم ! ولذلك فلا مندوحة للباحث والحالة هذه عن ان يعمل كال الجسد في الطلب

حق ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الأوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة ، والحاضر إذا طلب 'فقد واختفى' <sup>(١)</sup> أي يجب على الباحث ان يبذل قصارى جهده في طلب الحقيقة واستقصائها في جميع مظاهرها ، حتى ينتهي الى الأوليات التي لا يحوز طلبها لأنها حاضرة في النفس دائماً ، بل يجب طلب غيرها بها ، والا 'فقدت' ، فهي الركيزة لما يأتي بعدها ، ولا ركيزة لها الا حضورها في النفس وانكشافها بذاتها . فكل طلب لها وتعمق فيها يمرضها للضياع والتلاشي .

واذن فهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي : طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل انسان ، وطريق الاكتساب بدليل الاستدلال والتعلم . هذه هي النتيجة التي انتهى اليها الغزالي من شكوكه . ولولا ذلك لظل على سفسطته مجرد رجل مرئاد متشكك على غرار غلاة الشكك من السوفسطائيين والأدريين الذين ينكرون المعرفة ، أي 'معرفة' ، ويؤكدون خداع الحس وقصور العقل عن ادراك حقائق الاشياء . اما الغزالي فقد امتاز من هؤلاء بأن شكه منهجي فلسفي ، حتى لقد كان اول القائلين بالشك المنهجي القويم فسبق بذلك ديكارت واصحاب مدرسته . فهو شك مقصود ، مؤقت ، يجري لغاية معلومة ولا ينكر مقدرة العقل على المعرفة . انه طريقة علمية مشروعة للتثبت من الشيء قبل التسليم به . ولئن شك لفترة قصيرة في ضروريات العقل فانه لم يلبث ان عاد الى الايمان بها « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمنٍ ويقين » <sup>(٢)</sup> . كما يقول . بل ان الغزالي وهو في غمرة شكه اكثر ما يكون قريباً من العقل : فدعوته الى الشك في التقاليد دعوة الى العقل ، وتنبهه الى اخطاء الحس دعوة الى العقل ، وعودته عن شكوكه استئناف حياة العقل . فأى إيمان بالعقل اقوى من هذا الايمان !

١ - المتن ، ص ٦٥ .

٢ - المتن ، ص ٦٤ .

ولكن الغزالي لا يؤمن بالعقل وحده بل لقد اضاف اليه كما رأينا المعرفة الذوقية التي انتهى اليها ، اي الحدس الصوفي المباشر الذي يستند الى المدد الإلهي النوراني . فكأن اليقين العقلي الذي طالب به بأديء ذي بدء والذي رفعه الى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ما عتّم ان افسح المجال ليقين صوفي ذي مصدر علوي يقذفه الله في المصدر قذفاً لا يخضع للضرورة المنطقية والاقية العقلية ، وانما هو تفضل إلهي من جناب الحق يخصّ به فريقاً من عباده المقربين ، انه إشار الله لطائفة من الخواص بالمعرفة الذوقية المباشرة واختصاصهم بنفحات ثرة خصبة لا يعرفها الا ذووها .

ولكن اين الله من هذه الأزمة ؟ كيف قذف النور في صدره وأعادته الى اليقين قبل ان يستيقن به اولا ؟ أم لعل في هذه الأزمة افتعالا ؟

الذي يبدو لنا ان الغزالي كان يعرف مقدماً جميع النتائج التي انتهى إليها . فحادثة الميارين التي اسلفنا الكلام عليها تشف عن نوازع صوفية عميقة في نفسه وبالتالي عن تلمس الخارج الصوفية لكل مأزق يقع فيه والتأسي بأهل الطريق ارباب الحقائق الذوقية النورانية .

والغريب ان إيمان الغزالي بالله لم يكن وليد أزمة الشك التي مرّ بها ، كما لم يتوصل إليه ايضاً - وهو الصوفي - نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة ، بل لقد انتهى الى الإيمان به - بحسب رواية ( المنقذ ) - بعد طول ممارسته لصنفي العلوم الشرعية والعقلية وباسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر<sup>(١)</sup> .

## ٦ - الغزالي وأهم مشكلات الكلام

علم الكلام هو - كما يعرفه ابن خلدون - « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المتحرفين في الاعتقادات

١ - المنقذ ، ص ٩٩ .

عن مذاهب السلف وأهل السنة<sup>(١)</sup>.

وهو من العلوم الحادثة في الملة ، قام على اكتناف فرقتين من اعظم الفرق منافعة عن الاسلام وأحسنها بلاء وأشدّها اندفاعاً : هما فرقة المعتزلة وفرقة الاشاعرة . ولكل من هاتين الفرقتين فضائلها ومزاياها ، حتى لتكفل احدهما الاخرى .

وسنعالج فيما يلي ثلاثاً من أمهات مشكلات هذا العلم اثارها المعتزلة وكيف وقف منها ابو حامد الغزالي زعيم الاشاعرة ، وحامل لوائهم في اواخر القرن الخامس للهجرة . هذه المشكلات هي : ( ا ) مشكلة العقل والنقل ( ب ) مشكلة حرية الانسان ، ( ج ) مشكلة الصلاح والأصلح .



#### اولاً : المعتزلة

أ — مشكلة العقل والنقل : كانت مشكلة العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد عني بها المتكلمون والفلاسفة على السواء ، رغم الخلاف القائم بينها ، وتناولها كل منها من زاويته الخاصة ووضعوا لها شتى الحلول .

فقد بحث المتكلمون في صلة العقل بالنقل وأنها أحق بأن يتقدم الآخر : العقل أم النقل ؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على العقل في مسائل التشريع والعقائد ؟ ولم يجدوا في ذلك أي حرج لأن القرآن نفسه يدعو إلى التدبر في الكون والتفكير في آيات الله واستخدام العقل من أجل الوصول إلى الإيمان . وبذلك كان المتكلمون يتحركون في نطاق الشرع لأن أكبر مهم إنما كان الانصياع للدين .

وأما الفلاسفة فإن أعجابهم بأرسطو وشيعته قد طغى على إيمانهم بالدين أو على الأقل صبغه بصبغة معينة . ولذلك فقد كان أكبر مهم أن يثبتوا للعلم أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة .

فلا خلاف اذن بين الدين والفلسفة . ولا بأس في هذه الحال - ان لم يكن من الواجب - تأويل النصوص الشرعية والتصرف في معانيها بحيث توافق اقاويل الفلاسفة اليونان ، واصطناع كل وسيلة ممكنة لتبديد ما لحق بالفلسفة من الظنّة ، وإزالة ما علق بالأذهان من وجود جفاء بينها وبين الدين .

وبهذا هنا موقف المتكلمين من مشكلة العقل والنقل ، وهو موقف تبين فيه ثلاثة اتجاهات : فالاتجاه الاول هو اتجاه الحشوية والظاهرية ومن تحا نحوم ، وهم فئة من المزمّنين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها ولا يعملون للعقل مدخلا فيما أتى به الشرع . والاتجاه الثاني هو اتجاه المعتزلة ، ويذهب اصحابه الى ان العقل يتقدم الشرع . والاتجاه الثالث هو اتجاه الاشاعرة وأهل السنة عامة ، والغزالي خاصة ؛ وهم يذهبون في هذه المسألة مذهبا وسطا : فمن ناحية ، يقولون ان الشرع متقدم على العقل ؛ ومن ناحية اخرى يعملون للعقل مدخلا في فهم الشرع ، وبذلك يؤكدون تظاهرها وافترار احدهما الى الآخر . انهم خلافا للحشوية لا يعزلون العقل عن النقل ، وخلافا للمعتزلة لا يقدمون العقل على الشرع .

ولما كان اتجاه الحشوية ليس بذى بال هنا فلنحصر الكلام في اتجاه المعتزلة ولنوسع فيه ، ثم نعقب عليه باتجاه الغزالي فيما بعد . فنقول :

المعتزلة هم رواد النزعة العقلية في الاسلام وطلائنها . فهم يتنازون من سائر الفرق الاسلامية الاخرى بتعظيمهم للعقل تعظيما لا حدود له ، ويلبغونهم به وثقتهم بقدرته ثقة لا نجد لها نظيرا بين الفرق الدينية الاسلامية وغير الاسلامية . ولقد أدى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة ( ايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع ) . فقد راعهم الحشو الكبير الذي دخل الحديث وتسرب الاسرائيليات اليه ، كما ضاقوا ذرعا بطريقة السلف في اقبالهم على هذا الحشو بلا ضابط اللهم إلا ضابط السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع وحده بل يعارض العقل ايضا . ثم امتدت المعارضة الى منهج السلف انفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل حتى ولو

كانت قواعد اللغة تجيز هذا التأويل . وهنا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل : ( العقل ) في مقابلة ( النقل ) و ( الفكر ) في مقابلة ( السمع ) و ( التأويل ) في مقابلة ( التقليد ) و ( التوفيق ) في مقابلة ( التوقيف ) و ( الدراية ) في مقابلة ( الرواية ) . وبدأ النزاع عنيفاً تتدخل فيه السياسة أحياناً والتنافس العلمي أحياناً أخرى . ووقف المعتزلة في قمة الصراع يبلون فيه خير بلاء .

فهم يؤكدون ان « الفكر قبل ورود السمع » وأن « العقل قبل النقل » . فالعقل ، في نظرهم هو المعيار الكامل الوحيد الذي به إنما تُعرف الشرائع وبه انما يُحكم عليها . بل الانسان يجب عليه بمحض العقل معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح قبل ورود الشرع ، بحيث انه لو قصر في تلك المعرفة لاستوجب العقوبة واستحق العذاب . اما ورود التكليف فهي ألطاف للباري تعالى ارسلها الى العباد بتوسط الانبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً <sup>(١)</sup> « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » <sup>(٢)</sup> .

ولكن المعتزلة ليسوا على رأي واحد في مدى تقديمهم لقدرات العقل ومواهبه . فأبو الهذيل الملاف مثلاً يرى انه يجب على المكلف ان يعرف الله بالدليل من غير خاطر ( أي من غير تبليغ ) وإنه ان قصر في هذه المعرفة استوجب العقوبة ابدأ . انه قادر على التمييز بين حسن الحسن وقبح القبيح ، فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور <sup>(٣)</sup> .

وأما النظماء فإنه يقول في الفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فيجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال .

١ - الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ . صفحة ٤٥ .

٢ - سورة الانفال الآية ٤٣ .

٣ - الملل والنحل ج ١ صفحة ٥٢ .

وقال بتحسين العقل وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه من افعال . وقال  
ايضاً : لا بدّ من خطارين : احدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح  
الاختيار<sup>(١)</sup> .

ومن المعازلة القائلين ايضاً بتحسين العقل وتقييحه ووجوب معرفة الله  
بمحض العقل بشر بن المجتهد الذي يقول ان « المفكر قبل ورود السمع يعلم  
الباري تعالى بالنظر والاستدلال »<sup>(٢)</sup> .

وبؤكد الجعفران ( جعفر بن حرب الثقفي المتوفي سنة ٢٣٤ هـ . وجعفر بن  
مبشر الهمداني المتوفي سنة ٢٦٣ هـ ) « ان العقل يوجب معرفة الله تعالى  
يجميع احكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، و ... أنه ... ان قصر ولم  
يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة . فأثبتنا التخليد واجباً بالعقل »<sup>(٣)</sup> .

ويذهب ثمانية بن اشرش - في تحسين العقل وتقييحه وايحاب المعرفة  
قبل ورود السمع - الى رأي غريب حقاً ، مؤداه « ان المعارف كلها  
ضرورية » في نظره ، لكنه يتساهل مع الكفار الذين يعجزون عن معرفة  
الله بضرورة العقل ، لأنه تعالى لم يضطرم الى ذلك ، انهم غير مأمورين  
بهذه المعرفة . فهم معذورون . ولهذا قرر ثمانية ان امثال هؤلاء إنما خلقوا  
للعبرة والسفيرة كسائر الحيوان . ويقول عن اصحاب الديانات الاخرى  
انهم يصيرون في القيامة تراباً ، وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال  
المؤمنين<sup>(٤)</sup> .

هذا وإن كمال العقل هو شرط معرفة الباري ، دون اعتبار اللسان .  
فيجب على الطفل ان يعرف الله بأرائه بالعقل قبل ورود الشرع اذا اكمل  
عقله ، وان هو قصر في تلك المعرفة كان كافراً مستحقاً للخلود في النار .

١ - المصدر السابق صفحة ٥٨ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٦٥ .

٣ - المصدر السابق صفحة ٧٠ .

٤ - المصدر السابق صفحة ٧١ .

فليس يجائز ان يُكلف الانسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله <sup>(١)</sup> .

وظلّ المعتزلة على تعظيمهم للعقل وإيمانهم به حتى اذا ادركا اثنين من اقطابهم المتأخرين وهما ابو علي الجبائي ( المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ) وابنه ابو هاشم ( المتوفى سنة ٣٢١ هـ ) رأيناها يمان كثيرأ في توكيد سلطة العقل وإثبات شريمة عقلية الى جانب الشريعة النبوية . وفي ذلك يقول الشهرستاني عنها : « وافقنا على ان المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقيبح واجبات عقلية . وأثبتنا شريمة عقلية وردّها الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا ان التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع » <sup>(٢)</sup> .

وقد تجلّت هذه النزعة العقلية عند المعتزلة في اصول الفقه ايضاً . فالاصوليون منهم قد اثبتوا العقل حاكماً شرعياً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والتدب والإباحة والكرهية والتعريم وفق اصل هام من اصولهم وهو ان الحسن والقبح عقليان . فالحسن عندهم حسن لا لأن الشرع قد امر به بل لأن الحسن وصف ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع قد نهى عنه ، بل لأن القبح وصف ذاتي فيه . فهم يقولون ان العقل إنما يُستدل به على حسن الافعال وقبحها ، على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، ولا يسمه غير ذلك . والسبب في هذا ان الافعال عندهم على صفة نفسية من الحسن والقبح ، فإذا ورد الشرع بها كان خبراً عنها لا مثبتاً لها <sup>(٣)</sup> : أي ان الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن

١ - الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ صفحة ١٥٥ .

٢ - الملل ج ١ صفحة ٨١ .

٣ - الشهرستاني : نهاية الاقدام صفحة ٣٧١ .



والقبيح<sup>(١)</sup> . فالحسن حسن لذاته ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الأحوال ، والقبيح قبيح لذاته ويظل كذلك الى الأبد وفي جميع الأحوال .  
ف هناك إذن حد فاصل بين الاعمال الحسنة وبين الاعمال القبيحة .  
وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء ان يفرقوا بينها .

ومن الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد . ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد إليها ما شاركها في مقتضياتها ، ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح واللفظ والثواب والعقاب<sup>(٢)</sup> .

وهكذا نرى كيف يعتمد المعتزلة على العقل ويقدمونه على النقل .  
لقد اثبتوا له قيمة مطلقة وأوجبوا اتباع احكامه في التقدير والتقوم والإجابة به في معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح وشكر النعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك ان من قصر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق للعقوبة من الله .

ومن الجدير بالذكر ان المعتزلة يؤكدون عدم تفاوت العقول فيما بينها وينادون بأن الناس متساوون في اصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير وشحذ الذهن . فهناك نص للنسفي في ( بحر الكلام ) يقول فيه ان « الناس في العقل كلهم سواء »<sup>(٣)</sup> . وهذا يذكرنا بزعم المذهب العقلي ديكرات رائد الفلسفة الحديثة . فهو يؤكد - كالمعتزلة - ان حظوظ الناس من العقل السليم متساوية لا محاباة فيها ، فهي موزعة بينهم بالقسط دون سائر الاشياء الاخرى في العالم .

ب - مشكلة حرية الانسان : رأينا كيف كان المعتزلة رواد التفسير

١ - الفزائي : المتصفى ج ١ صفحة ٥٧ .

٢ - نهاية الاقدام ، صفحة ٣٧١ .

٣ - ابو المعين النسفي : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل صفحة ٥ - ٦ .

العقلي في الاسلام . لقد بدأوا النظر العقلي في الكتاب والسنة فأنتجوا تفكيراً اسلامياً رائعاً تسربت اليه بدون شك عناصر غير اسلامية . ثم تغالوا في قضية العقل الى حد اسخط عليهم اهل السنة والجماعة .

ومن اهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم تأكيد حرية الانسان . فالانسان في نظرهم فاعل حر مختار منحه الله القدرة على العمل وعلى ضده فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء ويرجحها حسبما يريد . هذا من موجبات العقول وضرورات الأفهام . فالعقل الذي يشيد به المعتزلة ويدعون الى الاحتكام اليه يقضي بالعدل ونفي القدر . والعدل هو وضع الشيء في موضعه . انه التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده . هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . فما يصدر عن الله فعل واحد : هو صواب ومصلحة وخير ، اما غير ذلك فلا يصدر عنه ، فلا يتصور منه جورٌ في الحكم او ظلم في التصرف . ويعبر الشهرستاني عن هذا المذهب بقوله :

« واتفقوا على ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرا ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه ان يضاف اليه شر وظلم ، وفعلٌ هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً » (١) .

غير ان المسعودي في ( مروج الذهب ) يقدم لنا المذهب في صورة اوسع فيقول :

« وأما القول بالعدل - وهو الاصل الثاني - فهو ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق افعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما اراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة امر بها ، بريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا اراد منهم ما لا يقدرُونَ عليه ، وأن احداً لا يقدر

على قبض ولا بسط إلا بقدره الله التي اعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ، ولو شاء لأجبر الخلق على طاعته ، ومنهم اضطراباً عن معصيته وكان على ذلك قادراً . على انه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى ،<sup>(١)</sup> .

في هذا النص الرائع للمسمودي يتبين لنا فعوى الاصل الثاني من اصول المعتزلة وهو اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة ان يخلو خلق الله من الشرور والآفات . ولكن العالم لا يخلو من الشرور والآفات والفساد ، فكيف تفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجد لها ؟ انهم يفسرون ذلك - كما ورد في النصين السابقين - بأن الله لم يخلق افعال العباد وإنما العباد قادرون خالقون لأفعالهم خيرها وشرها ، مستحقون على ما يفعلون ثواباً او عقاباً . اجل ان الله لم يخلق افعال العباد ولكنه اوجد القدرة فيهم او ما يسمى بالاستطاعة . والاستطاعة قدرة على الفعل والترك على حد سواء . أما ان يصدر القبح والشر والفساد من الله فهو سفه ان كان عالماً بها ، او جهل ان لم يكن عالماً بها ، وكلاهما محال على الله .

وللمعتزلة حجج كثيرة يؤيدون بها الحرية ونفي القدر السابق ، بعضها يرجع الى مدارك العقل وبعضها يرجع الى مدارك السمع . فمن ادلتهم العقلية ان الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة . فلو لا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد صاحبها لما احس من نفسه ذلك . وأكدوا ما قالوه بقولهم ان إثبات قدرة لا تأثير لها كنفى القدرة ، فإن تعلقها بالقدور كتعلق العلم بالمعلوم<sup>(٢)</sup> .

١ - مرجع الفب ج ٣ . صفحة ١٥٣ .

٢ - نهاية الاقدام صفحة ٧٩ - ٨٠ .

ومن ادلتهم الثقيلة على أن قدرة الله وارادته لا مدخل لهما في قدرة العبد وارادته ، انه يستحيل اجتماع مؤثرين على اثر واحد في وقت واحد . فالمؤول عن العمل الانساني الواحد إما ان يكون الله او العبد ، ولا يمكن ان يكون كلاهما مسؤولاً عنه ، فكل منهما مانع للآخر . فما هنا اذن تناقض . ولذا سمى المعزلة هذا البرهان ببرهان التامع .

فاذا كان الله مسؤولاً عن افعال العبد ، وكان العبد ، بالتالي لافعل له ، فقد بطل التكليف . لأن التكليف معناه « افعل » او « لا تفعل » . فاذا كان العبد غير قادر على الفعل اصلاً كان التكليف سفهاً من المكلف ، ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً : فان تقديره « افعل يا من لا يفعل » او « غير قادر على الفعل » . فضلاً عن ان التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن تحقيقه من قبل المطلوب منه . فاذا لم يُتصور من هذا الأخير فعل فقد بطل الطلب ، كما ان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف ، والجزاء مقدر على الفعل والترك . فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يُتصور ذلك ، بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب . فيكون التقدير : « افعل وأنت لا تفعل » ثم ان فعلت - ولن تفعل - ترتب الثواب والعقاب على ما لم تفعل ، وهذا خروج عن قضايا المحس فضلاً عن قضايا المقول ، حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجز وبين امر التكليف والطلب<sup>(١)</sup> .

وبعبارة اخرى ، اذا كانت افعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ الا يكون تعالى - لو حاسبهم عليها - قد أثبهم أو عاقبهم على افعال هو فاعلها . وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ؟ فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على احسانه ويمحازى المسيء على اسائه ينبني ان يكون للانسان قدرة على افعاله . فلو لم

يكن قادراً على الفعل والترك ما صح عقلاً ان يقال له افعل او لا تفعل ، ولما كان هناك عمل للدخ والذم والثواب والعقاب ، ولكان كفر الكافر وعصيان العاصي طاعة يستحق عليها صاحبها المثوبة . ولو كان الله هو الذي خلق افعال العباد - ومن هذه الأفعال الكفر والعصيان اللذان يستحقان العقوبة - لكان كمن لا يرضى عما فعل ، وينفض بما خلق ويكره ما دبر . وهذا لا يقبله عاقل .

قالوا ودع التكليف الشرعي ، أليس المتعارف منا والمهود بيننا غاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، واحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن منه وتحذيره عن الفعل القبيح ، ثم ترتيب الجزاء والعقاب على ذلك ؟ ومن أنكر هذا فقد خرج عن حد العقل خروج عناد<sup>(١)</sup> . واخيراً ما معنى ارسال الرسل اذا كان الله هو الذي يخلق افعال العباد ؟ ما الحكمة في دعوة من ختم الله على قلبه وقضى من الأزل انه لا يستجيب له ؟ أليس في اثبات القدر تجويراً لله تعالى ؟ ألا يكون ظالماً من يجبر غيره على معصية ثم يعذبه عليها ؟ ألا يكون جائراً من يعين فاعلاً على فعل الظلم ثم يعاقبه عليه ؟

والخلاصة ان المعتزلة ينفون القدر لينفوا عن الله الظلم والقبح ، ويثبتون للانسان القدرة والاستطاعة لانتفاء العدل الإلهي . ولذلك سموا انفسهم ( اهل العدل ) . وهم يعتمدون في ذلك - فضلاً عما تقدم - على آيات وردت في الكتاب العزيز منها :

- « كل نفس بما كسبت رهينة » ( المدثر ٤١ ) .
- « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » ( فصلت ٤٦ ) .
- « قل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ( الكهف ٢٨ ) .
- « انا هديناه السبيل اما شاكرأ واما كفورأ » ( الانسان ٣ ) .
- « قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها »

( الانعام ١٠٤ ) .

« ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً  
رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ،  
( النساء ١١٠ - ١١١ ) .

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً ، يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً ،  
يره . ( الزلزلة ٧ ) .

« وما ربك بظلام للعبيد » ( فصلت ٤٦ ) .

« وما الله يريد ظلاماً للعباد » ( المؤمن ٣٣ ) .

« فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كلوا انفسهم يظلمون » ( التوبة ٧١ ) .

« ان الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس انفسهم يظلمون »

( يونس ٤٥ ) .

« ولا يرضى لعباده الكفر » ( الزمر ٩ ) .

واذا وجد المعتزلة بعض الآيات التي يفهم منها الجبر عمدوا الى تأويلها  
بحيث توافق الاختيار . واما الاحاديث التي تثبت القدر فقد رفضوها  
وكذبوا رواياتهم . وهكذا كان دأبهم دائماً ! فلا يأخذون بالأدلة النقلية  
الا اذا كانت توافق اغراضهم ، والا تأولوها او رفضوها اذا كانت  
تخالف هذه الأغراض ، فحجة العقل أولاً والنقل تبعاً . هذا هو حكم  
العقل الذي به يؤمنون وهذه شرعته التي اليها يدعون ...

ج - مشكلة الصلاح والأصلح - . ومن مقتضيات العدل ونتائجه

المباشرة ، القول بالصلاح . فقد اتفق المعتزلة « على ان الله تعالى لا يفعل  
الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . واما  
الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف . وسموا هذا النمط عدلاً » (١) .

فقد ذهبوا الى ان الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً من الصلاح  
والخير دون ان يبذله لهم ، لأنه حكيم جواد لا يضره الإعطاء ولا ينقص

من خزانته المنح ولا يزيد في ملكه الادخار . والحكيم هو من تكون  
افطله على وجه الإحكام والاتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً ولا يقدم على  
عمل طائش ، بل لا بد ان ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً .  
فالله 'يعنى بصلاح عباده' ، بل لا يقدر ان يمطي عبده أصلح مما اعطاه ،  
لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاه ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً<sup>(١)</sup> .  
ويقول بعض المعتزلة انه يجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده ،  
ويقول آخرون يجب على الله تعالى رعاية الأصلح . ودليل المعتزلة على  
ذلك قولهم ان الحكيم لا يفعل فعلاً الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير  
غرض سفه وعبث . والحكيم اما ان ينفع هو او ينفع غيره . ولما  
تقدس تعالى عن الانتفاع تصيخ انه انما يفعل لينفع غيره . هذا وليس  
الأصلح هو الألد ، بل الأعدو في العاقبة والأصوب في اللاجلة وان كان  
ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية . ولا  
يقال انه تعالى يقدر على شيء هو اصلح مما فعله بعبده<sup>(٢)</sup> .



## ثانياً : الغزالي

الآن وقد فرغنا من عرض وجهة نظر المعتزلة في المشكلات الثلاث ،  
فلنخرج على الغزالي لنقف على رأيه فيها .

أ - مشكلة العقل والنقل - . لقد بين الغزالي في ( الاقتصاد في  
الاعتقاد )<sup>(٣)</sup> موقفه في هذه المشكلة قائلاً ان الحشوية الذين جمدوا على  
التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا  
به قواطع الشرع ، كليهما مخطيء : فالحشوية قد مالوا الى التفریط ، والمعتزلة  
قد مالوا الى الإفراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لأن

١ - الفصل في الملل والامواء والنحل ، ج ٣ ص ٩٢ .

٢ - الملل ج ١ ص ٨١ والفصل ج ٣ ص ٩٢ وقارن أيضاً نهاية الاقدام ٣٩٨ - ٤٠٨ .

٣ - ص ٢ .

البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارح . اما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي الى الصواب ، لان العقل يعثره العمي والمحصر .

ويؤكد الفزالي هذا المعنى ايضا في موضوع آخر فيقول . « ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لن يتبين الا بالعقل : فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء ، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ . وايضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر ... وايضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدّه . فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يغني الزيت » .

ثم يوحد الفزالي بين العقل والشرع فيقول :

فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضان . بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله : صم بكم عمي فهم لا يعقلون . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم . فسمى العقل ديناً . ولكونها متحدتين قال : نور على نور . اي نور العقل ونور الشرع » .

ويكرر الفزالي المعنى نفسه في كتابه ( إحياء علوم الدين ) حيث يؤكد ان العلوم الدينية « كال صفة القلب وسلامته عن الادواء والأمراض . فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وان كان محتاجاً اليها ؛ كما ان العقل غير كاف في استدامة صحة اسباب البدن ، بل يحتاج الى معرفة خواص الأدوية والمقاقير بطريق التعلم من الأطباء . اذ مجرد العقل لا يهتدي اليه ، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه الا بالعقل . فلا غنى



بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فإياك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين . فان العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالفذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركبتها الانبياء صلوات الله عليهم لاصلاح القلوب ؛ فمن لا يدوي قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالفذاء . وظنُّ من يظن ان العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وان الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عَمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه . بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن انه تناقض في الدين فيتخير به فينسل من الدين انسلال الشجرة من المعجين . وانما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل اليه نقضاً في الدين ، وهيهات ! وإنما مثاله مثال الأعمى الذي دخل دار قوم فتعثر فيها بأواني الدار فقال لهم ما بال هذه الأواني مُرِكت على الطريق ؟ لمَ لا تُردُّ الى مواضعها ؟ فقالوا له : تلك الأواني في مواضعها وانما انت لست تهتدي للطريق لعمرك ! فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على حماك وانما تحيلها على تقصير غيرك » (١) .

ونيل الى الاعتقاد بأن الغزالي قد ارتضى هذا الدستور حقيقة ، وانه التزمه الى مدى بعيد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء كانت تعتمد على العقل ام على المشاهدة الصوفية ام على تقليد الامام المعصوم عند بعض الفرق الاسلامية ، ام على المنهج الجدلي لدى علماء الكلام على اختلاف نزعاتهم .

فالغزالي لا يرى من تناقض بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينهما بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر . فالعقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن ان يبدي الرأي في مسألة ما فيسفه الوحي والإلهام بتبيانها . فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع ان يشد في أزر الوحي والإلهام ، مما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية ؛ وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيها فيقف صامتاً لا يحير جواباً . وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده . فهناك فرق كبير بين ما يعجز العقل عن ادراكه وبين ما يدرك استحالته . فالغزالي بهذا لا يريد ان يستغني عن العقل ، بل يجعله - كلما كان ذلك ممكناً - شارحاً للوحي والإلهام .

والخلاصة يحرص الغزالي في هذه المسألة على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع ، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة . بل يذهب للغزالي في كتابه ( المستصفى في اصول الفقه ) <sup>(١)</sup> الى ان الحاكم هو الله ، وان للعقل ليس من شأنه التحسين او التقييح ، فلا حكم للأفعال قبل ورود السمع .

اجل ان العقل ليس من شأنه الحكم على الافعال بالحسن او القبح ، فلا حكم الا لله . انما وظيفة العقل دعم حقائق الايمان بالحجج والأدلة والبراهين . ولعل هذا هو السبب في الجاح للغزالي على الحاجة الى المنطق حق بالنسبة الى الولي او النبي . فما دامت حقائق الوحي في حاجة الى شرح العقل وتأيينه حين يراد عرضها على الغير في صورة مقبولة مستساغة ، ولما كان العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل الا اذا اعتمد بالمنطق ولهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً لشرح حقائق الايمان . اما التطرق الى طبيعة هذه الحقائق والخوض فيها لمعرفة كنهها فامر لا يدخل في نطاق العقل . فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المسائل . انه عاجز عن حل

المعضلات الإلهية وعن تبديد الاضطراب والشكوك التي تعرض للإنسان فيها . انه معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان ، والبصر عن ادراك الاصوات ، وجميع الحواس عن ادراك المعقولات .

وألم ما كان يرمي اليه الغزالي من مهاجمته للفلاسفة ونقده اللاذع لاستنتاجاتهم في كتابه ( التهاافت ) انما هو اظهار العقل بمظهر العاجز عن الخوض في الحقائق الدينية والإلهية وانه لا يمكن التعميل عليه ابداً في شأنها ، لأن أسلوبه في تفهم الأمور لا يمكن ان تخضع له هذه الحقائق . بل ان الغزالي ليلهو بالاستدلال ويحول فيه ويصول وكأنه يريد ان يوحى إلينا بأنه يستطيع بالعقل ان يثبت الشيء ونقيضه في آن واحد . وهذا ما يباهي به الغزالي وتدل عليه آثاره . وحجته في ذلك ان الفلاسفة الاغريق الذين تفلسفوا في مسائل الإلهيات - وحقائق الدين من صميم هذه المسائل - لم ينتهوا الى حال واحد في امرها بل لقد اختلفوا في الحلول التي وصلوا اليها اختلافاً كبيراً . فهناك من الحلول بعدد الفلاسفة . ولئن دل هذا على شيء فانما يدل على ان العقل مظنة الخلاف وعلى ان التذرع به وحده لا يجدي ، وعلى ان له حدوداً لا ينبغي ان يتخطاها .

وليس معنى ذلك ان الغزالي يفضّ من قدر العقل او انه يسمه بالنقص بازاء جميع المسائل . كلا ، فالغزالي لم يتهم العقل الا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط ، وهي المسائل التي تعثر فيها الفلاسفة وتفرقوا فيها مذاهب شتى وطرائق قديداً ، وما ذلك إلا لأن مسلكتهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي الى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي . بل كل ما يمكن ان يصل اليه العقل في شأنها انما هي نتائج ظنية لا تقني من الحق شيئاً . فالغزالي اذن ينكر قدرة العقل على الوصول الى المعرفة اليقينية في عالم ما بعد الطبيعة فقط ويثبت انكاره بالاخفاق المتتابع للفلاسفة ، ويهدم العقل لكل ما بناء العقل نفسه في هذا الميدان .

ولذلك لا يثق الفيزيائي بالعقل عندما يتصدى لهذه المسائل ويؤكد عدم قدرته على الاحاطة بها . واما ما عدا ذلك من علوم ومعارف فان العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها . وهكذا فالمعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والفلكيات ، وغير ثقة في حقائق الايمان ومسائل ما بعد الطبيعة . وهذا ما يتجلى في مطلع كتاب ( التهافت ) حيث يقول عن الفلاسفة : انهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وبقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين فقية عن التخمين كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية <sup>(١)</sup> . والسبب في ذلك : ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في ( ايساغوجي ) و ( قاطيغورياس ) التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية <sup>(٢)</sup> . فأين من يدعي ان براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فالفيزيائي اذن يؤمن بسلطان العقل ، ولكنه انما يضع له حدوداً . انه لا ينكر محاولات العقل لحل مشاكلنا اليومية . وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلمية سواء الرياضية منها او الطبيعية ، بل انه يقول ان الحساب والهندسة والفلك والطبيعات علوم حقيقية لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها . والفيزيائي في تقييده لسلطان العقل انما يتذرع بالعقل نفسه ، ولذلك فان عمله هنا يمكن وصفه بأنه محاولة عقلية لتقليم اظافر العقل واثبات قصوره في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل اذا كان مجدياً في بعض الميادين فليس من الضروري ان يكون مجدياً أيضاً في سائر الميادين الاخرى ، كما انه اذا كان صالحاً في بعض الميادين

١ - التهافت ، ص ٦٢ - ٦٣ .

٢ - التهافت ، ص ٧١ .

فليس من الضروري ان يكون صالحاً في سائر الميادين الاخرى . بل ان له حدوداً يبغي عليه الوقوف عندها . وليس في هذه المحاولة كفر بالعقل بل هي تأكيد له . فلا يستتبع تعيين حدود الشيء الكفر به وانما حدود الشيء داخلة في مفهومه وجزء من حقيقته وتعريفه . فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحث يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه . هذا هو رأيه في العقل بصورة عامة ، ولكن يبدو انه لم يثبت على هذا الرأي في جميع كتبه . ففي ( المشكاة ) وهي من اواخر كتبه لا يضع الفزالي حدوداً للعقل بل نراه يذكر صراحة ان الموجودات « كلها مجال للعقل ... فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية » <sup>(١)</sup> . واذا كانت هناك شكوك حول صحة نسبة ( المشكاة ) الى الفزالي ، فان ( القسطاس المستقيم ) لا يقل عنها ايماناً بالعقل . فنحن نجد فيه نصوصاً تتم عن تقدير الفزالي لسلطة العقل لا في حقل الطبيعة وحده بل « في حقل ما بعد الطبيعة ايضاً . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلف واحد ، اذ نراه في ( الاقتصاد في الاعتقاد ) يعول على العقل ليبرهن عن وجود الخالق . وهناك ايضاً في ( الاحياء ) و ( الدنية ) بعض اثباتات تؤيد هذا الموقف وتظهر لنا ان ايمانه بصلاحية العقل لم يكن مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

« ولكن اذا تفحصنا جميع مؤلفاته ناطرين اليها نظرة فلسفية عضوية ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع الا ان نقرّ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له . فقد لاحظنا فعلاً ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ » <sup>(٢)</sup> .

١ - مشكاة الانوار صفحة ٤٥ .

٢ - فيكتور شلعت في تقديمه لكتاب القسطاس المستقيم للفزالي صفحة ٢٣ .

وإني لأتساءل الآن ألم التوفيق؟ ما معنى هذا الحرص الشديد على «استجلاء وحدة في التفكير»، والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالي في موضوع العقل ما دلم الغزالي نفسه لم يحرص عليه؟ هل يجب ان نكون غزاليين اكثر من الغزالي؟ نعم لقد تناقض الغزالي، وما يضيره في ذلك؟ وهل سلم فيلسوف قبله او بعده من التناقض بل هل سلم نحن في حياتنا من الموقف المتعارضة والمتناقضة من الشيء الواحدة؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق؟ ان التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء. فالفيلسوف - نظراً لحساسيته العقلية المرهفة - يمثل قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب. فيه تلتقي تيارات مختلفة واتجاهات متباعدة تقبل حديثاً تبعاً لتضجعه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياته وبيئته والمرحلة التاريخية والحضارية التي يعيش فيها. لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريده ان يكون. هكذا ينبغي في نظرنا ان تكون الدراسة الوضعية للفلسفة. فالدراسة المعيارية لا تجدي ولن تجدي. إننا اذا اخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحاجيل المنطق اخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبه الذي نهم بدراسته. وهذه الدراسة لا تكون بالتهرب من بعض الظواهر التي لا يقرها جهاز معقد من المنطق المصطنع بل بالتصدي لها والأخذ بتلايينها. ان الفيلسوف انسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من ازمات وموجات ومآزق، ان لم يكن أشد منهم خضوعاً لها نظراً لحساسيته المرهفة: فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والإيمان ويعتريه ما يعتريهم من قبض او بسط، وخوف أو رجاء، وقلق أو طمأنينة، كما يصيبه ما يصيبهم من إقبال على الحياة أو نفور منها، ومن شعور بالوجود او بالضياع، بالغة او بالضعف، بالكبرياء او بالإنسحاق الخ. وكلها نوبات ودورات تترك آثاراً واضحة في تفكيره ومواقفه. فهو ليس قلباً جامداً او نظاماً متعجباً كالمنطق. انه سيلان وصيرورة وديمومة، انه اصطراع وتناقض، انه

حياة . وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب ( القسطاس المستقيم ) في تقديمه لهذا الكتاب ، فإنه يعترف باستمرار الصعوبات « ليس فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها ... بل في مدى هذه السلطة ونطاقها »<sup>(١)</sup> .

ولأن نطاق العقل محدود ، ولعجزه عن حل كثير من المشكلات ، فمن الخطأ وفساد الرأي إقامة العقيدة على العقل وحسب الدين ضمن أحكام المنطق . إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص يختلف عن مصدر الناحية الأخرى : فأما المنطقيات والطبيعيات والفلكيات فتستند الى العقل وأما الدين وحقائق الايمان فتنبجس من القلب . والعقل مختص بمثل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الانسان ، وأما القلب فيختص بالحدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجيدهم . وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل ، كما انقذ العقل من تصلب الدين ، وإعادة التوازن بينهما . وكما حصر الغزالي اختصاص القلب في حقائق الايمان - وبذلك يكون قد وضع له حدوداً مع شدة نوازع القلب والوجدان في نفسه - فكذلك وضع للعقل حدوداً مع حرصه عليه وعظيم ايمانه به ، فحصر اختصاصه في قضايا الحياة العملية وتسخير الاشياء لخدمة الانسان . لكنه بهذا التحديد لكيها لم يسلم من التناقض كما مرّ معنا . وهذا ما يفسر قلة التماسك في بنيان فلسفته . هناك في رأيه طريقان للمعرفة مختلفان جداً :

احدهما طريق المشاهدة الحسية والتحليل المنطقي الذي يؤدي الى رؤية الاشياء وملاحظتها من الخارج ، بالالتفاف حولها دون النفاذ الى كنهها والسرّيات في جوهرها .

والثاني طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية الى الجوهر الصافي ، والموصلة الى ما سماه الغزالي ( النفث في الروح ) او ( النور الذي يقذفه الله في الصدر ) .

فليت شعري « كيف يقاس الدوام الأبدي بدوام التغير الفاسد ؟  
وكذلك شدة الوصول ! فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام  
بالقياس الى ما وصوله بالسران في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال »  
كما يقول في ( معارج القدس ) .

وهكذا نرى كيف يمزج الغزالي عناصر العقل بعناصر القلب ودمج  
في النظر الفلسفي اصولاً مستمدة من الصوفية تقلل من تماسكه ليقم لنا  
مذهباً ليس بدعاً من المذاهب يخفف من غلواء العقل في محاولة للوصول  
الى الله ليست بأقل شأنًا في تاريخ الفكر الانساني من محاولات الذين  
جاءوا قبله او بعده فكافوا غرة في تراث الانسانية .

ان هجوم الغزالي « على الفلاسفة القدماء ، مبدئاً تهافت عقيدتهم وتناقض  
كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته » (١) .  
وأخذه لهم بلوازم مقدماتهم وتمجيذه ايام عن الاحاطة بكنه الحقائق  
الإلهية - ان كل اولئك لا يدل فقط على الجانب السلبي في تفكيره ، وهو  
جانب الهدم والتعطيم ، بل يدل ايضاً على الجانب الايجابي فيه ، جانب  
البناء او الخلق . فهو لم يهدم ما هدم ولم يحطم ما حطم إلا ليقم للدين  
صرحاً وليجعل للحق معياراً . هذا المعيار هو النور الإلهي والتأييد  
السمائي (٢) . انه الكشف الباطن الذي تتجلى به الحقائق الايمانية ويحصل  
به اليقين . لقد استغرقت هذه الحقائق وجود الغزالي ونذر لها كيانه  
وحياته . فالدين هو المتسلط على تفكيره وما ثارت به الشكوك في احكام  
العقل والمنطق إلا دفاعاً عن الدين وانتصاراً لحقائق الايمان ، ودمراً  
لمحاولات الفلاسفة وأباطيلهم . فميزة الغزالي انه إنما فهم الدين من باطن .  
فالدين امر طبيعي للانسان من حيث هو انسان ، والشعور الديني له اصوله  
في اعماق الطبيعة البشرية وفي نوازع الفطرة ودفق الوجدان ، على الرغم

١ - التهافت ، صفحة ٦٩ .

٢ - انظر ميزان العمل للغزالي صفحة ٢٤٤ .



من انه من الامور التي يستعصي على العقل حلها . انه ينبجس من القلب  
وتغذوه الروح ويرفده العالم الإلهي . انه يصدر عن قوة ليست من معدن  
هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي بفضلها يتمكن الانسان من  
الاتصال بالملكوت الأعلى .

وقد كانت للغزالي فضل كبير على تصفية العقيدة وإقرار مفهوم  
جديد للدين :

فالتكلمون لم يفهموا الدين عندما أرادوا تحويله الى نظام من الايمان  
الثبت منطقياً والجامد عند الجميع الكلامية الشكلية التي لا تقيم حقائق  
الايمان بل قد تفسدها وتعين على الفناء عليها .

وكذلك الفقهاء لم يفهموا الدين عندما جعلوه قانوناً فقهياً وقضائياً بحثاً  
ومجموعة من التكاليف والرسوم المتحجرة التي تقف عند ظواهر الاعمال  
دون ان تنفذ الى روحها ولباها .

والفلاسفة لم يفهموا الدين ايضاً عندما لم يجدوا فيه سوى طريقة لغزو  
مشاعر العامة والتأثير عليها بالترهيب والترغيب . فهو في نظرهم ثمرة لخيطة  
النبي الذي أمر ان يخاطب الناس على حسب عقولهم . فيضطر الى الزخرف  
والتنويه ، وبالتالي فإن حقائق الدين - تبعاً لهذا المفهوم - أدنى من حقائق  
الفلسفة . ولذلك فإن الفلاسفة قد اوجبوا على العامة اتباعه واعفوا انفسهم  
من التقيد به لأنهم من طبقة الخواص وأهل البرهان التي لا تسمو اليها  
طبقة الجمهور .

فخالف الغزالي هؤلاء جميعاً في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها  
فردّ الدين الى الكشف الباطن والايمان القلبي ، وجعله مسألة تعمر القلب  
وتملأ كيان الانسان حياة وطهراً وزكاة .

وهكذا يكون الغزالي قد أدرك الدين والمسألة الدينية إدراكاً جديداً  
اعمق من ادراك المتكلمين والفقهاء والفلاسفة . فأعاد الى الدين طاقة روحية  
كان قد فقدها ، وردّ اليه معنى كان الفلاسفة قد جردوه منه . ليس الدين

غنده بجرّد طغوس تؤدّي او رسوم تتبع . انه عيه اكثر من ذلك وأعمق  
لا يحده العقل ولا يحيط به الهم . انه عدس صوفي وذوق باطن . انه  
قوت القلب وغذاء الوجهان . انه شيء تذوقه الروح وتطيب به النفس  
وتسمو به الذات في القول والفكر والعمل والشعور !

ب - مشكلة الحرية . - يرى الغزالي ان الله تعالى مريد للكائنات  
مدبّر لها : فلا يجري في الكون قليل او كثير ، صغير او كبير ، خير  
او شر ، نفع او ضرر ، ايمان او كفر ، عرفان او نكران ، فوز او خسران ،  
زيادة او نقصان ، طاعة او عصيان ، لا يجري شيء من ذلك إلا بقضائه  
وقدره وحكمته ومشئته . فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . لا يخرج عن  
إرادته لفئة فأظر او لفئة خاطر ، بل هو المبدئي المديد . الفعال لما يريد .  
فلا رادّ لأمره ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوقيفه  
ورحمته ، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته . فلو اجتمعت الانس  
والجن والملائكة والشياطين على ان يحركوا في العالم ذرة او يسكنوها  
دون إرادته ومشئته لمجزوا عن ذلك .

ولا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله .  
فانه حكيم في افعاله عادل في أقضيته . ولا يقاس عدله بعدل العباد ،  
إذ العبد يُتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يُتصور الظلم من  
الله تعالى . فليس في الكون 'ملك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ،  
انما كل ما في الكون 'ملك لله وحده . لذلك لا يُتصور الظلم في حق الله  
ما دام لا يُصادف لغيره ملكاً اذا تصرف فيه كان ظلماً<sup>(١)</sup> .

والله متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطول  
بالإنعام والاصلاح لا عن لزوم . فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان :  
اذ كان قادراً على ان يصب على عباده انواع العذاب ويبتليهم بضروب  
الآلام والأوصاب . ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً

١ - الغزالي : احياء علوم الدين الجزء الاول ، صفحة ٧٩ .

ولا ظلاً . وانه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد ، لا بحكم الاستحقاق وال لزوم له ، اذ لا يجب عليه لأجد فضل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب عليه لأحد حق . وان حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألبنة انبيائه لا بمجرد العقل ، ولكنه يمت الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فبلغوا امره ونهيه ووعدته ووعدته ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به <sup>(١)</sup> .

وهكذا إرادة الله - في نظر الفزالي - شاملة للمخلوقات جميعاً من انسان وحيوان ونبات وجسد ، فلا شيء يمجزها او يخرج على حكمها . ويحدد الفزالي افعال الله في عشرة اصول يمتها هنا خمسة فقط لصلتها بموضوع الحرية الانسانية وتقييدها لما حق لكادت تلقبها وهي الاصل الاول والثاني والثالث والخامس والسادس .

**الاصل الاول .-** ما ذكرناه من ان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقته واختراعه . خلق الخلق وصنعمهم وأوجد قدرتهم وحركتهم . فجميع افعال عباده مخلوقة له متعلقة بقدرته . امر المباد بالتحرز في لقواهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم ، لعله بموارد لقواهم . كيف لا يكون خالصاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها ؟ <sup>(٢)</sup>

**الاصل الثاني .-** ان افراد الله سبحانه باختراع حركات المباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب . بل الله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والاختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له . وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له . فلم الله شامل لكل شيء ، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد . بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه . فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد

١ - نفس المصدر والصفحة .

٢ - المصدر السابق ، صفحة ٩٥ .

على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكساب<sup>(١)</sup>.

**الاصل الثالث** - ان فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً له . فلا يجري شيء إلا بقضاء الله وقدرته ، وإرادته ومشئته . فمنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر . لا معقب لحكمه ولا رادة لقضائه . يصل من يشاء ويهدي من يشاء ، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن : يدل عليه دليلان ، أحدهما من جهة النقل والآخر من جهة العقل .

فأما من جهة النقل فكقول الله عز وجل : « ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً » وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » .

وأما من جهة العقل فإن المسلم لا يستجيز ان تجري المعاصي والجرائم على وفق ارادة العدو ابليس دون ارادة الله . فكيف يُردُّ الله الى رتبة لو رُدَّت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها وتبرا منها ؟ والمحصية هي الغالبة على الخلق ، وهي تجري عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق تعالى . وهذا غاية الضعف والعجز . تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً . وكلما ظهر ان افعال العباد مخلوقة صح انها مرادة له .

فان قيل : فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد ، اجاب الغزالي بأن الامر والنهي غير الارادة<sup>(٢)</sup>.

**الاصل الخامس** - انه يجوز على الله ان يكلف الخلق ما لا يطيقون ، خلافاً للمعتزلة ، وإلا لاستحال سؤال دفعه . وقد سأل المسلمون الله ذلك فقالوا : « ربنا لا تحمِلْنا ما لا طاقة لنا به » فلولا انه يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا ان لا يحمِلْهم ما لا طاقة لهم به<sup>(٣)</sup>.

**الاصل السادس** - ان الله عز وجل ايلام الخلق وتذبيهم من غير

١ - نفس المصدر ، صفحة ٩٥ - ٩٦ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٩٦ .

٣ - المصدر السابق صفحة ٩٧ .

جرم سابق او ثواب لاحق ، خلافاً للمعتزلة ، لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء من غير استحقاق من العباد دون ان يكون في تعذيبهم ظلم لهم . اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله تعالى ، فانه سبحانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً<sup>(١)</sup> .

لاحظنا ان الغزالي في الاصلين الثاني والثالث يعزو للانسان - على طريقة الاشاعرة - نوعاً من الحرية يسميه «الكسب» او «الاكتساب» دون ان يوضح لنا معناه . هذا في ( كتاب قواعد العقائد ) في اواخر الجزء الاول وأول الجزء الثاني من ( احياء علوم الدين ) لكنه في ( روضة الطالبين ) يزيد هذا المعنى ايضاحاً فيقول :

« فأفعال العباد مضافة الى الله تعالى خلقاً وإيجاداً ، والى العبد كسباً لئساب على الطاعة ويعاقب على المعصية . فعين يتعلق العبد بشيء ما يوجد الاقتدار الإلهي ، وهذا يسمى كسباً . هذا مذهب اهل السنة . فقدرته العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فعيناً يباشر العمل يخلق الله اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً . فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري ، ومن نقاهما عن نفسه فهو جبري ، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى والكسب الى العبد فهو سنتي صوفي رشيد<sup>(٢)</sup> .

ولزيادة الايضاح يضرب الغزالي المثل التالي :

« واعلم ان الافعال قسمان : احدهما ما يقع من العبد ، وهو الكسب المنسوب اليه ، ولهذا أُنزلت الكتب وأُرسلت الرسل ... والثاني ما يقع على العبد جزاءً ، وهو ما بيد الله تعالى ... ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق : يصح ان يقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب ، ويصح ان يقال ان الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لانه تعالى هو المجازي المقطوع لما بدا منه ، ويصح ان

١ - نفس المصدر والصفحة .

٢ - الغزالي : روضة الطالبين ، الفصل الاول من المقدمة .

يقال ان السارق هو القاطع ليدنه لانه المبتديء لما جناه ، فلا يقع عليه الا ببعض ما كسبت يده . فيكون الفعل الواحد من الرب تعالى جزاء ومن المقطوع ابتداء ومن القاطع كسباً<sup>(١)</sup> .

فقدرة الله مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، وقدرة العبد مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق . فلئن كان الانسان غير خالق لأفعاله فانه كاسب لها بيده وتقع تبعتها عليه اخلاقياً ما دام قد عزم عليها وأرادها ، وحسبه مسؤولية انه قصدها وكان الأداة المنفذة لها .



وفي نص جميل رائع من ( الاحياء ) يناقش الغزالي هذه المسألة ليبين لنا ألا فاعل الا الله وان كل موجود فالمتفرد بإبداعه واختراعه انما هو الله ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملكوت السموات والارض . ومع ذلك لا يحرد الغزالي الانسان من عنصر الكسب .

وهو يضرب لذلك مثلاً بانسان عمد الى ورقة كانت بيضاء قبل قليل ثم اسودت أجزاء منها بالكتابة ، فسأها : لم سودت وجهك ؟ فقالت : ما أنصفتني في هذه المقالة ، فاني ما سودت وجهي بنفسي ، ولكن سل الخبر فانه كان مجموعاً في المهبرة التي هي مستقره ووطنه ، فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلماً وعدواناً .

فسأل الخبر عن ذلك فقال : ما أنصفتني ، فاني كنت في المهبرة وادعاً ساكناً على ان لا أبرح منها ، فاعتدى عليّ القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني وأجلاني عن بلادي وفرق جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء ، فالسؤال عليه لا عليّ .

ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وعدوانه واخراج الخبر من لوطنه . فقال : سل اليد والاصابع ، فاني كنت قصباً ثابتاً على شط الأنهار

---

١ - المصدر السابق ، الباب الخامس ، الفصل السابع .

متنزهاً بين خضرة الأشجار فجاءتني اليد بسكين فنحننت عني قشري ومزقت عني ثيابي واقتلعتني من اصلي ، ثم برتني وشققت رأسي ، ثم غسنتني في سواد الحبر ، وهي تستخدمني وتمشيبي على قمة رأسي . فتنح عني وسل من قهربي .

ثم سأل اليد عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له . فقالت اليد : ما أنا الا لحم وعظم ودم ، وهل رأيت لحمًا يظلم او جسماً يتحرك بنفسه ؟ وانما أنا مركب مسخر ركبني فارس يقال له القدرة والعزة ، فهي التي تردني وتجول بي في نواحي الارض . أما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه إذ لم يركب مثله هذا الفارس القوي القاهر ؟ أما ترى ايدي الموتى تساويني في صورة اللحم والعظم والدم ، ثم لا معاملة بينها وبين القلم ؟ فأنا ايضاً من حيث أنا لا معاملة بيني وبين القلم . فسل القدرة عن شأني ، فاني مركب ازعجني من ركبني .

ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمالها اليد وكثرة استخدامها وترديدها . فقالت : دع عنك لومي ومعاتبي ، فكم من لائم ملوم ! وكم من ملوم لا ذنب له ! وكيف يخفى عليك امري ؟ وكيف ظننت اني ظلمت اليد لما ركبته ؟ فقد كنت لها راكبة قبل التحريك ومع ذلك ما كنت أحركها ، بل كنت نائمة ساكنة نوماً ظن الظانون بي اني ميتة او معدومة لأنني ما كنت أتحرك ولا أحرك . وبقيت كذلك حتى جاءني موكل ازعجني وأرهقني الى ما تراه مني ، فكانت لي قوة على مساعدته ولم تكن لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل يسمى الارادة . ولا أعرفه إلا باسمه . فأزعجني هجومه وصياله في غمرة النوم وأرهقني الى ما كان لي مندوحة عنه .

ثم سأل الارادة : ما الذي جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حق صرفتها الى التحريك وارهقتها اليه ارهاقاً لم تجد عنه غلصاً ولا

مناصاً . فقالت الارادة لا تمجّل عليّ ، فلمعل لنا عذراً وأنت تلوم ، فاني ما انتهضت بنفسي ولكن أنهضت ، وما انبعثت ولكنني بُعثت بحكم قاهر وأمر جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد عليّ من خصرة القلب رسول العلم على لسان العقل بأن اصدع للأمر ، فاني مسكينه مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا ادري بأي جرم وقفت عليه وسُخرت له وألزمت طاعته . لكنني ادري اني في دعة وسكون ما لم يرد عليّ هذا الوارد القاهر ، وهذا الحاكم العادل او الظالم . فانا ساكنة لكن مع استعمار وانتظار لحكه فسل العلم عن شائي ودع عني عتابك .

فأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً ايام علي استنهاض الارادة . فقال العقل : اما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أشعلت . وقال القلب : اما انا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكن بُسطت . وقال العلم : اما انا فنقش نُقِشت في بياض لوح القلب عندما أشرق سراج العقل . وما انخططت بنفسي ، فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني . فسل القلم لأن الخط لا يكون الا بالقلم .

فمعد ذلك اضطرب السائل ولم يقنمه جواب وقال قد طال تعمي في هذا الطريق وكثرت منازلني ، ولا يزل يحيلني من طمعت به في معرفة هذا الامر منه على غيره . ولكنني كنت أطيب نفساً بكثرة التردد لما كنت أسمع كلاماً مقبولاً في القواد وعذراً ظاهراً في دفع السؤال . وقال لليد والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها : اقبلوا عذري ، فاني كنت غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد . ولكل داخل دهشة . فما كان انكاري عليكم الا عن قصور وجهل . والآن قد صح عندي عذرکم وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته . وهو الاول والآخر والظاهر والباطن ولا تتاقض في الامر :



فهو الاول بالاضافة الى الموجودات ، اذ صدر منه الكل على ترتيبه  
واحداً بعد واحد ؛

وهو الآخر بالاضافة الى سير السائرين اليه ، فانهم لا يزالون متوقفين من  
منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر  
السفر . فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود ؛

وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه  
بالحواس الخمس ؛

وهو ظاهر بالاضافة الى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه  
بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت .

فهذا الأمر من قبل ومن بعد وهو الفاعل باطلاق . فالقلم والحبر والسواة  
والشمس والقمر والنجوم والمطر والقيم والأرض وكل حيوان وجماد  
مسخرات في قبضة القدرة كنسخير القلم في يد الكاتب ... هكذا كان  
توحيد السالكين وهذا مقتضى عقيدتهم . فلا فاعل الا الله وهو على كل  
شيء قدير .

فإن قلت : فهذا جبر محض ، والجبر يناقض الاختيار ، ردّ الغزالي في  
كلام طويل ان الانسان مجبور ومختار في آن واحد . ومعنى كونه مجبوراً  
ان جميع ما يصدر عنه حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه  
مختاراً انه محل لارادة حدثت فيه جبراً بعد اقتناع العقل بضرورة الفعل ،  
اذ الارادة تتبع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك ، فلا جرم ان  
تتبع الارادة بالعلم والقدرة بالارادة ويحصل الفعل منك بعد ذلك .  
فأنت اذن مجبور على الاختيار . وبعبارة اخرى ان فعل النار في الاحراق  
مثلاً جبر محض ، وفعل الله تعالى فعل محض ، وفعل الانسان في منزلة  
بين المنزلين . فطلب اهل الحق لهذا عبارة ثالثة فسموه كسباً . فالكسب  
ليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار .

فإن قلت : فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ، إذ معنى التوحيد ان لا فاعل إلا الله ، ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد ؟ أجاب الغزالي بأن للفاعل معنيين : فكما يقال قتل الأمير فلاناً ويقال قتله الجلاد ، ولكن الأمير هنا قاتل بمعنى ، والجلاد قاتل بمعنى آخر ، فكذلك العبد فاعل بمعنى والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلاً انه المخترع الموجد ، ومعنى كون العبد فاعلاً انه المحل الذي كُـلِّفَ فيه القدرة بعد أن خلق فيه الارادة بعد ان خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالارادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالشروط ، وارتبط ذلك كله بقدرة الله تعالى ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع . ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة ومرة الى العباد، ونسبها بيمينها مرة أخرى الى نفسه . فإذاً لا حق<sup>١</sup> الا الحي القيوم القائم بذاته ، وكل ما سواه فقائم بقدرته . فانما اسم الفاعل له بالحقيقة ولغيره بالجاز<sup>(١)</sup> .

ج . - مشكلة الصلاح والأصلح . - والغزالي ينفي عن الله رعاية الصلاح والأصلح . ويظهر ذلك بصورة خاصة في الأصلين الرابع والسابع من الأصول المشرة التي أتينا على خمسة منها .

الأصل الرابع . - ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه . وبذلك يرد<sup>٢</sup> الغزالي على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة العباد . فالله في نظر الغزالي هو الموجب والأمر والناهي ، فلا يجوز ان يتعرض لايحباب او للزوم او خطاب . وقول المعتزلة « يجب لمصلحة عباده » كلام فاسد . فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى . ثم ان مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة . اما ان يخلقهم في دار البلايا ويمرضهم للخطايا ثم يعاقبهم على ما قدمت أيديهم

فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب (١) .

**الأصل السابع .** - انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم ، اذ لا يجب عليه سبحانه شيء ، بل لا يُعقل في حقه الوجوب : فإنه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . وهنا يفرض الغزالي مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ما مسلمين ، فان الله سبحانه يزيد درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تمع بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ ، وهذا واجب على الله عند المعتزلي . فلو قال الصبي : « يا رب لم رفعت منزلته علي ؟ » فيقول الله : « لأنه بلغ واجتهد في الطاعات » . فيقول الصبي . « انت امتني صبياً ، فلو ادمت علي حياتي حق اصل الى سن البلوغ لاجتهدت في طاعتك ، ولكنك عدلت عن العدل ، ففضلت عليه بطول العمر دوني فلم فضلتني ؟ » فيقول الله تعالى : « لأنني علمت انك لو بلغت لاشركت او عصيت ، فكان الاصلح لك الموت في الصبا » . هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل . وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين : « يا رب ! هلا أمتنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم ! أما علمت ان ذلك اصلح لنا ؟ فانتا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم » . فهاذا يحاب عن ذلك ؟ وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن ان قوزن بميزان اهل الاعتزال ؟

فان قيل : « اذا قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم اسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة » . أجاب الغزالي بأن « القبيح هو ما لا يوافق الغرض ، حق انه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره اذا وافق غرض احدهما دون الآخر ، حق يستقيم قتل الشخص اولياؤه ويستحسنه اعداؤه . فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارئ سبحانه فهو محال ، اذ لا غرض له ، فلا يُتصور منه

فبيح ، كما لا يُتصور منه ظلم ، اذ لا يُتصور منه التصرف في ملك الغير<sup>(١)</sup> . وان أريد بالقييح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلت انه يستحيل على الله فعل ما لا يوافق الغير ؟ وهل هذا الا مجرد تشبهي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من اعتراض اهل النار على الله لانه لم يمتهم في الصبا ؟ ثم ان الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على فعلها على وفق ارادته هو ، وليس في هذا ما يوجب رعاية الأصلح . ان الحكيم منا إنما يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً او ليدفع به عن نفسه آفة<sup>(٢)</sup> ، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال<sup>(٣)</sup> .

وهكذا فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، خلافاً لمقالة المعتزلة الذين يرون هذا الرأي دون تحقيق ، لكنهم « اذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا الى شيء الا انه رأي استحسنوه بمعقولهم من مقايضة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا ارى التعويل عليه ... [ إذ ] لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله . ومعلوم انه لم يفعله ، فدل انه غير واجب ، فانه لا يُترك الواجب . فان قيل : سلمنا انه لو كان واجباً لفعله ولكن لا نسلم انه لم يفعله . فأقول : لو فعل الأصلح لعباده خلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فان ذلك أصلح لهم . ومعلوم انه لم يفعله ذلك ، فدل انه لم يفعل الأصلح ... »<sup>(٣)</sup> .

هذا هو الغزالي المسلم الأشعري يحارب المعتزلة وينافح عن السنة بلا كلل ولا ملل ، ليجعل كلمة الله هي العليا وكلمة المبتدعة والمنحرفين والزائغين عن الحق هي السفلى ، ولا يدخر في ذلك سنداً من معقول او منقول .

١ - المصدر السابق ص ٩٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٩٧ .

٣ - القسطاس المستقيم ، ص ٩٤ .

## الغزالي وأهم مشكلات الفلسفة

ما زال الغزالي 'يكب' على كتب الفلسفة ، يدرسها ويتفقد غوائلها ويسبر أغوارها من غير استعانة بأستاذ ، حتى اطلع على منتهى علوم الفلاسفة ووقف على ما في آقاويلهم « من خداع وتليس وتحقيق وتحيل »<sup>(١)</sup> . لقد ادرك بعد عناء كبير « ان خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدايرة » وهذا « مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول ، فانه رتب علومهم وهذبا بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم ، وهو رسطاليس ، وقد رد على كل من قبله »<sup>(٢)</sup> « ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، الا انه استبقى ايضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما ، على انه لم يتم بنقل علم ارسططاليس احدا من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تحييط وتحليل »<sup>(٣)</sup> .

فلا تثبت ولا اتقان لمذهبهم « وانهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعف العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نفية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »<sup>(٤)</sup> .

وقد اعترض الغزالي عليهم في عشرين مسألة وجدها مخالفة للدين ، منها ثلاث مسائل ينبغي في رأيه تكفيرهم فيها وسبعة عشر مسألة توجب

١ - المتقد ، ص ٧٢ .

٢ - التهافت ، ص ٦٢ .

٣ - المتقد ، ص ٧٤ - ٧٥ .

٤ - التهافت ، ص ٦٢ - ٦٣ .

تبديعهم . ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على تفصيل جميع هذه المسائل بل سنحتجز بـ نموذج واحد من مسائل التكفير ونغزجن اثنين من مسائل التبديع . فن المسائل التي اوجب تكفيرهم فيها سنكتفي بمسألة قدم العالم فانها أهمها ، كما سنكتفي من المسائل السبع عشرة الباقية بمسألة السببية واستحالة خرق العادات ، ومسألة روحانية النفس .

**مسألة قدم العالم .** - ان مسألة قدم العالم محل نزاع بين الفلاسفة والغزالي . وهو في ( التهافت ) يصور لنا هذا النزاع بعد أن يبدأ بمرض رأي الفلاسفة . ولهذا سنسلك مسلكه فنعرض لرأي الفلاسفة ثم 'نعمق عليه بمناقشة الغزالي له . وكذلك سنفعل في المسألتين الباقيتين . وسيكون ' التهافت ' عمدتنا في مناقشة هذه المسائل ، لكن ذلك لا يمنع ان نستشهد بكتب اخرى للغزالي اذا كان ذلك ضرورياً .

اختلف الفلاسفة كثيراً في قدم العالم . فالذي استقر عليه رأي جماهير المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه وانه لم يزل موجوداً مع الله ، معلولاً له ، ومساوقاً له ، وغير متأخر عنه بالزمان ، مساوقه المعلول للعلة ، ومساوقه النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

ولهم على ذلك أدلة عدة نورد هنا ثلاثة أدلة وردّ الغزالي عليها . وهي : دليل العلة القديمة ، ودليل الزمان ، ودليل الامكان .

**اولا - دليل العلة القديمة .** - يستحيل صدور حادث من قديم ، فلا يصدر عن القديم الا القديم : لأننا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فانما لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صرفاً . فاذا حدث بعد ذلك لم يغتَلْ : اما ان يتجدد مرجح او لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصّرف كما كان قبل ذلك . وان تجدد مرجح فَمَنْ محدث ذلك المرجح ؟ ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل ؟

وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فلأما الا يوجد عنه شيء قط ، وإما ان يوجد على الدوام . فأما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه ان يقال لِمَ كَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث او لاستحالة الحدوث ، فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم ( اي الله ) من المعجز الى القدوة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن ان يقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن ان يُحال على فقد آلة ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت او حدوث ارادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، اذ انه يؤدي الى القول بتغير القديم وانقلابه من حال الى حال ، وبكونه محلاً للحوادث ، وهو محال . واذا صح هذا لزم ان الباري لم يتغير وان العالم لم يحدث وبالتالي انه قديم لا محالة<sup>(١)</sup> .

والغزالي لا يوافق الفلاسفة على اصل دليلهم ، بل يخالفهم اشد المخالفة . انه يرى ان من الممكن صدور حادث عن قديم دون ان يكون في هذا طعن في قدرة الباري او ان يكون الباري محلاً للحوادث . وهو يعترض على اصل دليلهم من وجهين :

الاعتراض الاول على دليل الفلاسفة . - يرى الغزالي ان صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد مرجح ، كما انه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ، ولا وجدان آلة بعد فقدان ، ولا حدوث ارادة لم تكن من قبل ، اذ ما الذي يمنع ان يكون العالم قد حدث بارادة قديمة اقنضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يتسديء الوجود من حيث ابتداء ، وان الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وانه

١ - الغزالي ، نهج الفلاسفة ، ص ٧٦ - ٧٧ .

في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك ؟ ولا يطعن في هذا كون الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها . فان سأل سائل : لماذا اختارت الارادة وقتاً دون وقت ؟ اجابه الغزالي بان الارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ، ولم يكن بد من من مخصص يخص الشيء عن مثله ، قيل : للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ولا معنى للسؤال في تخصيصها لان هذا شأنها . فقول القائل : لم اختصت الارادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله <sup>(١)</sup> .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور ان تميز الإرادة شيئاً عن مثله إلا بسبب من الأسباب اما خفي واما جلي .  
 أجاب الغزالي : هل عرفتم ذلك ضرورةً ام نظراً ؟ ولا يمكن دعوى واحد منها . وقبيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة بالعلم . فكما ان علم الله يفارق علماً في امور كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة ايضاً . فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ . على انه ، في حقنا ، لا نسلم ان إرادتنا لا تخصص المثل عن مثله . فقد يكون امران يتساويان بالنسبة لنا ، ثم نفعل احدهما دون الآخر ، وانكار هذا حماقة . فاننا نفرض مرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليها ، عاجز عن تناولها جميعاً ، فإنه يأخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . فإذا لا بد لكل ناظر - شاهداً كان او غائباً - في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات



صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله <sup>(١)</sup> .

بل لقد حاول الغزالي ان يبين ان الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله . فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن ان يوجد على نقائضها ، فلم يختص ببعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالي على اصلهم تخصيصاً في موضعين لا يمكن ان يُقدَّر فيها اختلاف : احدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب . أما القطب فيبانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كأنها ثابتان هما القطب الشمالي والقطب الجنوبي . وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويُتصور ان تكونا هما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً دون سائر الاجزاء والنقط ، وجميع النقط ممثلة ، وجميع اجزاء الكرة متساوية <sup>(٢)</sup> ؟

وأما اختلاف جهة الحركة فإن حركة الإفلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات فما سبب تعيينها مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ؟ ولم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟

والخلاصة ان العالم إنما وجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، وفي الوقت الذي وجد ، بالإرادة القديمة <sup>(٣)</sup> .

ويتفرع على دليل الفلاسفة الاول اعتراض فحواه انه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته . وهذا الاعتراض يقوم على اساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها . فإذا وُجد المرید بجميع شرائطه ،

١ - التفاهت صفحة ٨٩ - ٩٠ .

٢ - التفاهت صفحة ٩٠ - ٩١ .

٣ - التفاهت صفحة ٩٢ .

وكان قديماً وارادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديماً مثله . والتأخر مستحيل كإستحالة وجود حادث لا يحدث له .

وتحقيقه ان يقال : ان الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانه وأسبابه ، حق لم يبقَ شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب <sup>(١)</sup> .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها الى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم 'تجدد ارادة' ، ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الأمور وحال من الاحوال ونسبة من النسب ، بل الامور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الاحالة <sup>(٢)</sup> .

ويرد الغزالي على ذلك بأن 'يمحص الفكرة الاساسية في هذا الاعتراض وهي القول باستحالة ارادة قديمة متعلقة بإحداث شيء . فيسأل الفلاسفة : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل او بالنظر والاستدلال ؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه ، وكيف لم تظهروه ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ؟ فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه انسان . فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الارادة

١ - التهافت صفحة ٨١ .

٢ - التهافت صفحة ٨٢ .

القديمة القصور الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرّد فلا يكفي من غير برهان <sup>(١)</sup> .  
فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه  
من غير موجب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

أجاب الغزالي بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي الى إثبات دورات  
للفلك لا نهاية لأعدادها ولا محصر لأحاديها مع ان لها حدساً وربما  
ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ،  
فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس . وأدوار المشتري نصف  
سُدس ادوار الشمس ، فإنه يدور في اثني عشرة سنة . ثم كما انه لا نهاية  
لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لإعداد دورات الشمس ، مع انه ثلث عشره .  
بل لا نهاية لا دوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين الف سنة  
مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل  
مرة <sup>(٢)</sup> . فكيف يكون شيء لا نهاية لإعدادها ويكون له سُدس ونصف  
وربع ، او كيف يمكن وجود نسب بين اشياء لا نهاية لها ، فالنسب لا  
توجد الا بين المتناهيات .

ويحاول الغزالي بعد ذلك ان يلزم الفلاسفة ان عدد هذه الدورات  
ليس شفعاً ولا وترأ . ذلك بأن عدد هذه الدورات إما ان يكون شفعاً  
او وترأ ، او كليهما معاً ، او لا شفع ولا وتر . فإن قلتم : شفع ووتر  
جميعاً او لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة <sup>(٣)</sup> ، وإن قلتم شفع فالشفع  
يصير وترأ بواحد ، فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ،  
فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير  
شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر <sup>(٤)</sup> . وهو باطل ضرورة ،  
فحركات الافلاك إذن متناهية ، والعالم حادث .

١ - التهاقت صفحة ٨٤ .

٢ - التهاقت صفحة ٨٥ .

٣ - التهاقت صفحة ٨٥ .

الاعتراض الثاني على دليل العلة القديمة للفلاسفة : على ان الغزالي قد أزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو ان يقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بدّ لكم من الاعتراف به : فإن في العالم حوادث ولها اسباب ، فإذا استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بدّ اذن على اصلكم من تجويز صدور حادث من قديم <sup>(١)</sup> .

فإن قيل : ان الحركة الدورية الدائمة التي هي مستند الحوادث كلها قديمة ابدية . أما ما ينتج عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر او في مقعر فلك القمر ، فهي حادثة . وليست العبرة في هذه الحوادث ، لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، وكلها تنتهي بمبادئ اسبابها الى الحركة السماوية الدورية . واذن لا يصدر الحادث من قديم الا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة <sup>(٢)</sup> .

أجاب الغزالي : ان هذا التطويل لا يغني ، فالحركة الدورية التي هي المستند اما ان تكون حادثة او قديمة . فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ، وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال كما قدمنا . فلا بدّ للحوادث اذن ان تنتهي الى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً <sup>(٣)</sup> . فرغنا الآن من دليل العلة القديمة وردّ الغزالي عليه فلنأخذ في بيان دليلهم الثاني وردّ الغزالي عليهم ايضاً .

١ - التهاقت صفحة ٩٣ .

٢ - التهاقت صفحة ٩٣ - ٩٤ .

٣ - التهاقت صفحة ٩٤ .

ثانياً - دليل الزمان . يقول الفلاسفة : اذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، اما ان يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم الملة على المعلول ، واما ان يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان . فإن كان الاول لزم ان يكونا حادثين معاً او قديمين معاً ، واستحال ان يكون احدهما قديماً والآخر حادثاً . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الحاتم ، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان أي حاصلتان معاً في وقت واحد . واذا لا سبيل الى القول بحدوث الملة الخالقة فقد وجب القول بقدم معلولها وهو العالم .

وان كان الثاني لزم ان يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً . ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم ، فيكون العالم موجوداً قبل ان يوجد ، وهذا خلف . وبعبارة اخرى اذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك ان العالم مسبق بزمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا الزمان مسبق بزمان آخر ، والزمان قبله مسبق بزمان آخر ايضاً . وهكذا الى غير نهاية . فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . فالزمان اذن قديم . بيد ان التسليم بقدم الزمان يؤدي الى التسليم بقدم الحركة ( لأن الزمان هو قدر هذه الحركة ) وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته . واذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم (٢) .

ويرد الغزالي على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً في حق الله ، سواء كان هذا الحادث العالم او الزمان او الحركة . والحقيقة ان الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى

تقدم الله على العالم والزمان انه سبحانه كان ولا عالم معه ، ثم كان  
ومعه العالم . وهذا يكون معنى تقدم الباري على العالم انفراده بالوجود  
دونه . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم . واذا  
كان الوم يصور لنا ان هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعدم  
العالم من جهة ، وبين وجود الباري ووجود العالم معاً من جهة اخرى ،  
فلا يخلو ذلك ان يكون من الأغاليط ، فلا التفتت الى أغاليط  
الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ،  
وذلك « القبيل » الذي لا ينفك الوم عنه ، نظن انه شيء محقق موجود  
هو الزمان <sup>(١)</sup> .

ويعتمد الغزالي في نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة  
الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له : فشأن الوم  
في هذا كشأنه في تصور تناهي الاجسام . فهو يسمجز عن ان يُقدر تناهي  
الاجسام فيما يلي الرأس مثلاً الا على سطح له فوق ، فيتصور ان وراء  
حدوث العالم مكاناً آخر يحده ، إما ملاء وإما خلا . واذا قيل : ليس  
فوق سطح العالم فوق ، كاع الوم عن الاذعان لقبوله ، كما اذا قيل :  
ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوم ايضاً عن  
قبوله . واذا قيل : ليس بعد العالم بُعد نفر الوم ايضاً . فالبُعد المكاني  
تابع للجسم لأنه امتداد اقطار الجسم . فاذا كان الجسم متناهيًا كان  
البُعد الذي هو تابع له متناهيًا ايضاً .

وكما ان البُعد المكاني تابع للجسم فالبُعد الزماني تابع للحركة ، فانه  
امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم ، وكما ان قياس الدليل  
على تناهي اقطار الجسم مَنع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقياس  
الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ،  
وإن ظل الوم متشبهاً بخیاله وتقديره لا يرعوي عنه ، فلا عبرة بأغاليط

الوهم . ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الاضافة - الى « قبل » و « بعد » وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت . فان جاز اثبات ( فوق ) لا فوق فوقه جاز اثبات ( قبل ) ليس قبله ( قبل ) محقق<sup>(١)</sup> ، فلا فرق بين الزمان والمكان كما قلنا ، بل هما امران اعتباريان يُخلقان بخلق الأشياء ، او هما بالأحرى اعتباران يُخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا . وهذا قريب جداً مما سيقول به الفيلسوف الالماني كانط بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون من الزمان . فقولنا الزمان والمكان تبعاً لكانط صورتان قبليتان يُخلقهما العقل وبالأحرى يستخرجهما من داخله ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

والخلاصة ، كما قال الفلاسفة بتناهي العالم في الامتداد والذرع واحالوا وجود شيء وراءه باعتبار ان هذا الشيء من عمل الوم ، فكذلك الغزالي يقول بتناهي العالم في الزمان ، ويحيل وجود زمان قبله ، اي قبل حدوث العالم ، باعتبار ان هذا الزمان من عمل الوم ايضاً . فالذي يقول بتناهي المكان يلزمه ان يقول بتناهي الزمان ، اذ لا فرق بينها كما قدمنا . وإذا كان الزمان - كالمكان - متناهيًا ، كانت الحركة متناهية ايضاً ( فالزمان هو قدر الحركة ) وكان المتحرك ( أي العالم هنا ) متناهيًا ايضاً في حركته ، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان ، فهو اذن حادث وليس قديماً .

ثالثاً : دليل الامكان . - يقول الفلاسفة ان وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده ، والا لما امكن ان يوجد اذ يستحيل ان يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . وهذا الامكان لا اول له ، اذ لو صح انه له اولاً لكان معنى ذلك انه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكناً . فإن معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالاً وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده

١ - التفاهت ، ص ٩٧ - ٩٨ .

أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً . وإذن فإمكان العالم قديم . ويستنتج الفلاسفة من قدم الامكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا . فإذا كان الامكان قديماً ، فالممكن على وفق الامكان ، فلا بد ان يكون هو ايضاً قديماً مثله ، وبالتالي لا اول له . فالعالم اذن قديم لا أول له <sup>(١)</sup> .

ويرد الغزالي على ذلك بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلا لما وجد . فلا جرم ما من وقت الا ويُنصّر إحداثه فيه . لكن اذا قُدِّرَ موجوداً أبداً لم يكن حادثاً بل لكان واجباً ، ولما كان الواقع على وفق الامكان بل على خلافه . وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو ، او خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر . وهكذا الى غير نهاية . فلا نهاية لامكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن . فكذلك لا نهاية لامكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، ولو كان امكان حدوثه لا بدء له . وذلك كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا تتمين الا بعد كينونته ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادهي الوجود لا تتمين في التقدم والتأخر الا بعد حدوثها وكينونتها <sup>(٢)</sup> .

واذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة بل لا بد ان نفرق بينها تفرقتنا بين الذهني والعملي . فالامكان معنى عقلي مجرد لا أول له ولا تعين ، وأما الممكن فحقيقة وجودية لها اول وقد تمينت في الزمان وخرجت من طور الإمكان المحض الى طور الوجود . فإذا كان الإمكان قديماً لا اول له فهذا لا يعني ان الممكن هو ايضاً قديم لا اول له ، بل لكل منهما على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوم به .

١ - التهاق ، ص ١٠٤ .

٢ - التهاق ، ص ١٠٤ .



ب - السببية واستحالة خرق العادات . - رأينا في الباب الثاني من هذا الكتاب كيف ان مبدأ السببية كاد يكون مجهولاً عند الشعوب الشرقية بحكم تغفل الدين في تصوراتها الكونية . فالكون خاضع لأهواء الآلهة وزواتهم ، ومصير الانسان مطلق بكلمة تنخرج من أفواههم ، فيتصرفون فيها كما يشاؤون . لا يعجزم شيء ، ولا يخالف عن أمرهم موجود .

وفضيلة اليونان انما تكمن في انهم كانوا اول شعب حدد من سلطة الآلهة وأخضع الكون لسلسلة من النظم والقوانين لا يمكن لاحد الخروج عليها حتى للآلهة . بل ان الآلهة أنفسهم كبثلم اليونان بنفس القوانين التي كبثلوا بها الأشياء حتى أماتوا فيهم كل رغبة او نزوة او هوى ، وجعلوا العقل راندم في كل صغيرة او كبيرة ، وذهبوا في ذلك مذهباً شططاً ، وإله أرسطو الذي لا يلم الا ذاته ليس عنا ببعيد . فهو يمثل آخر ما وصل اليه التفكير اليوناني من التمسك بالعقل والحرص على نظام العقل .

وأغرى تفكير اليونان جميع الشعوب الناهضة فسرت اليها عدوى العقل والايان بالعقل . وكان العرب في طليعة تلك الشعوب فانطلقوا من باديتهم ينفضون عنهم غبار القرون ومضوا في طريقهم غير هيايين ولا وجلين .

ودارت الأيام دورتها والايان بالعقل يستبد بهم ويأخذ عليهم مجامع قلوبهم . وقد بلغ هذا الايمان ذروته عند المعتزلة والفلاسفة المشائين وعلماء الطبيعة والرياضة والفلك والطب . لكن التصوف وردة الأشاعرة أضعفا هذه الجذوة ، فاشتد الصراع بين العقل والقلب ووصل الى غاية مداه في تفكير الغزالي . فهو طراز غريب من الرجال تكاد تتعادل فيه نوازع القلب مع نوازع العقل فكان مهياً أكثر من غيره لإعادة النظر في تقاليد العقل والقلب معاً والحد من غلوائها . ومن هنا حملته على الفلاسفة وغلالة الصوفية . وقد رأينا طرفاً من حملته على الفلاسفة ،

وستتابع هنا هذه الحجة أيضاً ، وكذلك سنعمل في الفقرة التالية . اما حيلته على غلاة الصوفية وتقويته لما اعوج من طرائقهم فيكون خاتمة المطاف في ملحة الغزالي .

قلنا ان فضل اليونان على غيرهم يكن في ربط الكون بسلسلة من القوانين ونظام محكم من الأسباب والمسببات لا تتخلف ، وما ذلك إلا لأنهم أقوا ببدعة جديدة هي بدعة العقل والايان بالعقل . فالصلة وثيقة اذن بين الايمان بالعقل والايان بالسببية ، بل ان السببية هي أقوى تعبير عن العقل . فالقول بها انما ينتج من طبيعة العقل ذاتها ، اذ حيث يوجد العقل يوجد مبدأ السببية . ولا تكتمل حجة الغزالي على الفلاسفة ونقده لاستنتاجاتهم إلا باعادة النظر في مبدأ السببية وفك الرباط بين العلة والمعلول .

يقول الفلاسفة ان الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات ، بين العلل والمعلولات ، انما هو اقتران تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العلة . لكن الغزالي له رأي آخر في هذه المسألة . فهو يؤكد ان « الاقتران بين ما يُعتقد في المادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبباً » ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر : مثل الريّ والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق و لقاء النار ... » (١) . أما ما نشاهد من اقتران بين العلة والمعلول او السبب والمسبب فهو يرجع في نظر الغزالي لا الى كونه ضرورياً في نفسه ، بل الى حكم العادة التي ألقتها على التساوق ، ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وأدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلمّ جرا الى

جميع المتعوتات .

وأنكر الفلاسفة إمكان ذلك وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول . فلنعين مثلاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاته النار ، فالغزالي يجوز ونوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق . ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار ، ففاعل الاحتراق عنده ليس النار بل الله تعالى ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على أن النار هي الفاعل ؟ أن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار . والمشاهدة تدل على الحصول عند الملاقاة ولكنها لا تدل على الحصول بالملاقاة وأنه لا علة سواها . فالوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به ، وبهذا تبطل دعوى من يقول أن النار هي الفاعلة للاحتراق ، والخبر هو الفاعل للشبع ، والنواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب <sup>(١)</sup> .

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الأسباب والمسببات أنه ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون السببية ، مما يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة : فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مختارها ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، فيجوز لمن وضع كتاباً في بيته أن ينقلب هذا الكتاب عند رجوعه إلى البيت غلاماً امرء أو حيواناً . ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً ، فإله قادر على كل شيء . فإني وإن تركت في البيت كتاباً فلا مانع أن ينقلب فرساً ولا أن تنقلب جرة الماء شجرة تقاح ، فليس من ضرورة القرس أن يُخلق من التطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تُخلق من البذر .

لكن الغزالي يستدرك قائلاً : أن ثبت أن الممكن كونه يجوز أن

‘يخلق للانسان علم بعدم كونه ، لزم هذه الحالات ؛ فانه وإن كان قادراً على كل شيء ممكن إلا انه خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها . فهذه الأمور ليس واجباً ألا تكون بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه . انه لم يخلق قط من نطفة الحيوان انسان ، ولا من نطفة الانسان حيوان ، ولم ينقلب الكتاب غلاماً امرد ، ولم ينبت من الشعر حنطة ، ولا من بذر الكثرى شجرة تفاح ، ولم يحصل من ملاقة الاجسام للنار اذا كانت قابلة للاحتراق ألا تحترق ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال (١) .

لعلنا ندرك مما تقدم ان الدافع الحقيقي للفرالي الى انكار الاقتان السبي إنما هو إفساح المجال للمعجزات النبوية ، فجميع الأمور إنما تتم بإرادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا . فلماذا ألقى ابراهيم عليه السلام في النار دون ان يحترق فما ذلك الا لأن الله لم يرد له احتراقاً . ففي مقدمات الله تعالى غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعها ، فلا يجوز ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها .

وقد حاول الفرالي تحليل المعجزات تعليلاً طبيعياً : فإحياء الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن لأن المادة قابلة لكل شيء ؛ فالتراب وسائر العناصر يستعمل نباتاً ثم النبات يستعمل عند اكل الحيوان له حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل فلم يحيل الحضم ان يكون في مقدمات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه ؟ واذا جاز في وقت اقرب فلاضبط للأقل ، فيستعمل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فانه هو المبدأ الاول ، وارادته هي علة جميع الاشياء ، والاشياء لا فعل

لها من ذاتها بل من الله ، فالله هو الفاعل الحقيقي والعلّة الوحيدة في هذا الكون . وهذا ما سيقول به مالبرانش وبركلي عندما يردّان جميع الظواهر الى القوة الوحيدة والعلّة المطلقة وهي الله . فالله هو العلة الحقيقية الوحيدة التي يجب رد جميع المخلوقات اليها ، سواء عند الغزالي او مالبرانش او بركلي . فليس الغزالي اذن بدعاً من المفكرين وجمهور العقلاء .

والخلاصة ليس ثمة سببية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها ، وكل ما هنالك عادات ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فنحن قد ألفنا ان نشاهد تعاقب حادثة بعد اخرى فسمينا اولاهما علة والثانية معلولاً . على ان مجرد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يخول لنا ان نجعل من الحادثة الاولى علة لوجود الثانية . ولا يجوز ان نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهدتنا على ان ذلك يجب ان يكون دائماً ، وعلى ان قانون العلية قانون ضروري لا يتصور العقل امكان خرقه او تبديله . فقوانين العالم يمكن ان تكون على غير ما هي عليه الآن دون ان يكون في ذلك أي استحالة ، فإذا تغيرت القوانين تغيرت السببية وتغير نظام الاشياء . وان حصول الاشياء على نحو معين لا ينفي - ولو في الذهن - امكان حصولها على نحو آخر ، فما هو حاصل بالفعل انما هو احتمال واحد من عدة لا نهاية له من الاحتمالات الاخرى ، وفعل الله محصور في دائرة الإمكان ( او الاحتمال ) دون غيره . فالواجب لا بدّ من وقوعه ، والحال غير مقدور عليه . فلم يبقَ الا ما هو بين الواجب والحال وهو الممكن ، وهو وحده المقدور لله . ومعجزات الرسل انما تعني ترك مقدور وايحاء مقدور آخر يتساوى معه في درجة الإمكان ، لكن عدم حصول المقدور الثاني يختلط في الذهن عادة باستحالة وقوعه فنظن انه غير ممكن ، والحال انه ممكن يتساوى فيه الفعل والترك . ولذلك يجب ان نفرّق بين الاستحالة العقلية ( كالجمع بين الكبير والصغر وكون الشيء الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد ) - وهي غير مقدورة لله - وشبه الاستحالة او الاستحالة

الواقعية ، وهي مقدورة لله ، لأنها وإن كانت لا تحصل في الواقع لكنها ممكنة الحصول في ذاتها في الذهن والواقع ، فالذهن لا يستطيع ان يتصور الجمع بين الضدين في شيء واحد ، ولكنه يستطيع ان يتصور تمدد المعادن بالبرودة وتقلصها بالحرارة مثلاً ، ويستطيع ان يتصور ايضاً عدم احتراق الاجسام الملقاة في النار ، والله ميدان عمله المقدورات دون غيرها أي الممكنات ، إذ الواجب لا بد من حصوله والمستحيل غير مقدور عليه كما اسلفنا .

هذا هو رأي الفزالي في العلية ، وليس الفزالي هو المفكر الوحيد الذي يذهب فيها هذا المذهب ، فقد جاء هيوم ( D. Hume ) في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم ، ومؤداها ان ليس ثمة من دليل عقلي على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول ، وإنما اعتيادنا رؤية ما نسميه معلولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا ، هو الذي يجعلنا على الظن بأن الثانية هي سبب الاولى ؛ ولكن هذه المشاهدة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينها كما ينص مبدأ السببية . غير ان ذلك لا يمنع من التمسك بمبدأ السببية الذي لا يمكن قيام العلوم بدونه . وهيوم - كالفزالي - لم يمتنع إلا على ارجاع هذا المبدأ الى ضرورة العقل ، ويضيف هيوم أن اعتيادنا على صحة مبدأ السببية إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطناً بأن كل حوادث العالم لا يمكن ان تخالف النظام الدائم الثابت ؛ وهذا شبيه بقول الفزالي بأن الله قد خلق لنا علماً بأن انقلاب اعيان الموجودات بعضها الى بعض دون سبب ظاهر امر ممكن في ذاته وإن كان لا يقع .

ولا بد ان يحمد دفاع الفزالي عن المعجزات والحوادث هوى في نفوس رجال الكنيسة فأخذوا به ، وليس ببصير ان يكون هيوم قد تأثر به عن طريق رجال الكنيسة وإن تكن غاية كل منها في تقرير هذا الرأي مختلفة . فالذين هو المسيطر الاول على تفكير الفزالي ، والدفاع عنه هو

الذي يكيف آراءه ، بينا هيوم يسيطر عليه المنطق والبحث العلمي الموضوعي الخالص . ولكن جوهر القولين واحد ، والتحليل واحد تقريبا ، فإذا جردنا أفعال الغزالي من جميع ملابساتها الدينية لم نجد أي فرق بين الغزالي وهيوم في مسألة السببية حتى ليؤكد أرنست رينان : « ان هيوم لم يقل ( في مسألة السببية ) شيئا فوق ما قاله الغزالي » .

ج - روحانية النفس . - ليس للغزالي آراء مبتكرة ذات بال في أصل النفس وطبيعتها . فهو من انصار روحانية النفس ، يأخذ اكثر براهينه عن المشائين العرب وبخاصة ابن سينا . فتراه يقلده في تعريف النفس وفي منهجه في البرهنة على وجودها وعلى خالفتها للبدن ، كما تبعه في بيان طبيعتها . لكنه يميل في كتبه المتأخرة الى الأدلة الشرعية .

فهو في ( معارج القدس ) مثلا يؤكد كابن سينا ان الانسان اذا تجرد عن جميع المحسوسات والمقولات ، لا يمكنه ان يتجرد عن حدس وجوده . ويشرح ذلك بان الانسان اذا كان صحيحا مطرحا عنه الآفات وصدمات الهوى وغيرها من الطوارق ، فلا تتلامس اعضاءه ولا تتماس اجزاؤه وكان في هواء طلق معتدل ، فهو في هذه الحالة لا يغفل عن إنيتة وحقيقته .

ان كل من له فطنة ولطف وكياسة يعلم انه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها ، وانه لا تمزب ذاته عن ذاته ، لان معنى التعلل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير . وليس هنا ماهية ثم مقولية ، بل ماهيته مقوليته ، ومقوليته ماهيته<sup>(١)</sup> .

ويثبت ذلك بأنه « لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك ( اي نفسك ) بل يكون هو البدن وعوارضه فكان لا يخلو : اما ان يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه . وبطلان ان تكون الجملة ، لان

الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وان كان بعضاً منه فلا يخلو : اما ان يكون ظاهراً او باطناً . فان كان ظاهراً فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس . كيف ونحن في الفرض المذكور قد اغفلنا الحواس عن افعالنا وفرضنا ان الأعضاء لا تتماس ؟ وان كانت النفس والذات عضوا باطناً من قلب او دماغ فلا يجوز ايضاً ، لان الأعضاء الباطنة انما يوصل إليها بالتشريح . فثبت ان مدركك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فانك قد لا تدركها وتذكر ذاتك ضرورة . فما اركنت الى أدراكه ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك الا بالنظر . فاذا ثبت بهذا ان ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ومما يشهد الحس بوجه من الوجوه <sup>(١)</sup> .

وللفزالي أدلة اخرى كثيرة على روحانية النفس ضربنا صفحاً عنها لأنها لا تخرج عن اطار أدلة ابن سينا حتى لتكاد ان تكون نقلاً حرفياً عنها .

ومع ان الفزالي من انصار روحانية النفس فاننا نجد في بعض كتبه - والمتأخرة منها خاصة - ما يستشف منه ميل الى القول بماديته ، بمعنى انها جسم لطيف . وقد ورد مثل هذه الأقوال في ( الإحياء ) و ( الدرة الفاخرة ) و ( معراج السالكين ) وكان ورودها في ( الدرة ) و ( الإحياء ) في معرض حديثه عن الموت . ففي الكتابين الأخيرين ما يفيد ان النفس شيء كالجسم يجذب عند الموت ويتزع من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ، ومن اصل كل شعرة ونشرة من الفرق الى القدم <sup>(٢)</sup> . او انها تنسل من البدن انسلال الشعرة من العجين او انسلال القطرة من السقاء <sup>(٣)</sup> . كما يذكر في ( معراج

١ - المصدر السابق ص ٢٢ - ٢٣ .

٢ - الإحياء : ج ٤ : ٤١٤ .

٣ - الدرة الفاخرة ، ص ١٧ .



السالكين ) ان للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها ، فينبث في البدن ويقوم بأفاعيله المختلفة <sup>(١)</sup> . ويقارن الغزالي بين جوهر النفس وجوهر الشعاع فيقول ان جوهر الشعاع بالإضافة الى جوهر النفس كثيف فكأن جوهر النفس قريب من شعاع جوهر الشمس ، وهو عرض او مادة <sup>(٢)</sup> . هل تكفي هذه الأقوال واشباهها لتجمل من الغزالي مناصراً للمذهب المادي في النفس ؟ لا نعتقد ذلك . فان ما يورده من أدلة على روحانيته وما يكرره دائماً من انها جوهر غير مادي وانها من عالم الأمر ، لا يدع مجالاً للشك في انه لم يكن جاداً عندما وصف النفس بأوصاف مادية يقصد بها في نظرنا العبارة والمظة ، لا سيما وان أكثر ما ترد هذه الأوصاف في صدد الحديث عن الموت . يضاف الى ذلك ان الغزالي - كابن سينا - يفرق بين معنيين للنفس : احدهما مادي وهو الروح الحيواني ، وثانيها جوهر روحاني هو الذي يشير اليه عندما يبحث روحانية النفس ؛ الاول يفنى والثاني خالد . فلمل الروح بالمعنى الاول هو المقصود بالجذب والانسلال .



والمعجب في أمر الغزالي انه مع اخذه بأراء الفلاسفة القائلين بروحانية النفس وتحويله على براهينهم في كثير من كتبه فانه يطمئن في هذه البراهين ويظهر ضعفها في كتاب لا يقل أهمية عن سائر كتبه الاخرى هو كتاب ( تهافت الفلاسفة ) . فما معنى ذلك ؟ لم يحل في موضع ما ربط في موضع آخر ؟ كيف ينتقد في كتاب ما يقول به في كتاب آخر ؟ لن نذهب هنا مذهب من يقول بأن الغزالي في نقده للفلاسفة لم يكن جاداً في هذا النقد <sup>(٣)</sup> . فان ما يطمئن اليه القلب وما يتفق مع النزعة

١ - معراج السالكين ، ص ٣٠ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

العامة لتفكير الغزالي ، هو ان هذا الأخير لم يعترض في ( التهاافت ) على الفلاسفة لأنهم قالوا بروحانية النفس وانما اعترض عليهم لبيان عجزهم عن اثبات هذه الروحانية بأدلة العقل ولاكتفائهم بهذه الأدلة وحدها دون الاستعانة بالشرع ، لا سيما وان الغزالي نفسه يصرح في مطلع كلامه ان غايته انما هي « تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ات النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس يحسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه » (١) . كما يقول ايضا « وانما نريد ان نعمد الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل . ولسنا نعرض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك عن قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع » (٢) .

فالغزالي من اشد الناس ايمانًا بالروحانية ، ولا يمكن بحكم تكوينه الديني والصوفي ان ينجح الى انكارها . فهي عنده قضية واضحة بينة بذاتها وحقيقة حدسية ثابتة لا تزيد عليها البراهين الاعماء وتشويشًا . يقول الفلاسفة انهم بالعقل اثبتوا الروحانية وبالعقل توصلوا اليها ، فليظهر لهم الغزالي تهاافت ادلتهم وضعف استنتاجاتهم .

وقد أورد الغزالي عشرة ادلة للفلاسفة على روحانية النفس اعترض عليها جميعاً . ولا يمكننا ان نأتي عليها هنا كلها بل سنجتزئ ببعضها .

ففي الدليل الأول يقول الفلاسفة ان العلوم العقلية تحمل النفوس الانسانية وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد ان يكون محلها هو ايضا لا ينقسم . وبما ان كل جسم مادي منقسم فلا بد ان يكون المحل الذي تحمل فيه هذه العلوم شيئاً غير منقسم ، وبالتالي شيئاً غير مادي وغير جسم ، اي لا بد

١ - التهاافت ، ص ٢٣٨ .

٢ - المصدر السابق ، ص ٢٤٢ .

ان يكون جوهرًا روحانيًا وهو النفس<sup>(١)</sup> .

واعتراض الغزالي على هذا الدليل هو انه لا يقوم على مقعدة ثابتة اذ لا يمتنع ان يوجد جسم غير منقسم او جوهر فرد يكون علًا للعظم . وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين . فاذا كان الفلاسفة يستبعدون ان تحمل العلوم كلها في جوهر فرد واحد فالاستبعاد لا خير فيه . الا ان الغزالي يعترف بصعوبة اثبات الجوهر الفرد ( او الذرة ) فيه غنية عن الخوض فيه ، ولذلك يعدل عنه الى تعجيز آخر . ألم يقل الفلاسفة ان القوة الوهمية التي في الشاة تدرك عداوة الذئب ، والمداوة معنى عقلي واحد ، اذ ليس للمداوة بعضٌ حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية باعتراف الفلاسفة انفسهم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، فكيف حصل هذا الادراك في كلئن لا اثر للجوهر الروحاني فيه<sup>(٢)</sup> ؟

وفي دليل خامس يقول الفلاسفة انه لو كان العقل - والعقل كمال النفس - يدرك المعقول بآلة جسمانية لما عقل نفسه . أما وانه يعقل نفسه فإن عقله لنفسه ليس بآلة جسمانية ، وبالتالي ليس العقل جسمًا بل هو جوهر روحاني . وبعبارة اخرى ان العقل كما يتعلق بغيره يتعلق بنفسه . فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه ، خلافاً للإبصار الذي لا يتعلق بنفسه بل يتعلق بغيره فقط : فالرؤية لا تُرى والسمع لا يُسمع وكذا سائر الحواس . فالفرق بين الحواس والعقل ان الحواس تدرك يحس فلا تدرك نفسها ، واما العقل فانه لا يدرك يحس بل يحوهر غير جسمي ، ولذلك فهو يدرك نفسه<sup>(٣)</sup> . وهذا الدليل فاسد في رأي الغزالي ، لانه كما يختلف ادراك العقلي عن

١ - التهاقث ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

٢ - التهاقث ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .

٣ - التهاقث ، ص ٢٤٩ .

ادراك الحواس ، كذلك الحواس تختلف ادراكاتها فيما بينها مع اشتراكها في انها جسمية ، كما يختلف البصر واللمس في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق . خلافاً للبصر ، فانه يشترط فيه الانفصال ، حتى ان الواحد اذا اطبق اجفانه لم ير لون الجفون لانها لم تبعد عنه . وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم . فلا يبعد ان يكون في الحواس الجسمية ما يسمى عقلاً ويخالف سائرهما في انها تدرك نفسها<sup>(١)</sup> .

وفي دليل سادس مشابه للدليل السابق يقول الفلاسفة ان العقل لا يدرك بآلة جسمية والا لما أدرك آله ، كما ان الإبصار الذي يدرك بآلة جسمية لا يدرك آله ، ولما كان العقل يدرك الدماغ والقلب ، اي يدرك ما يدعى انه آلة له ، دلّ على انها ليس آلة له ولا محلا ، والا لما ادركها . فالمدرك هنا إذن جوهر روحاني<sup>(٢)</sup> .

وهنا يسأل الفيزائي الفلاسفة : لم قلتم ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ؟ فاذا كانت الحواس الخمس لا تدرك ذاتها فكيف عرفتم ان هذا الحكم يسري على جميع الحواس الاخرى ؟ ان الفلاسفة لم يستقروا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكوا على الكل بهذا الحكم . فلعل العقل حاسة اخرى تشارك سائر الحواس في بعض الأشياء وتخالفها في بعضها الآخر . وعندئذ فانها تكون - مع كونها جسمية - منقسمة الى حواس تدرك محلها وأخرى لا تدرك محلها ، كما انقسمت الى حواس تدرك مدرَكاتها من غير ماسة كالبصر وأخرى لا تدرك الا بالماسة والاتصال كالذوق واللمس<sup>(٣)</sup> .

وفي دليل سابع يفرق الفلاسفة بين القوى المدركة بالالات الجسمية

١ - التهاقت ، ص ٢٥٠ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - التهاقت ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

وبين القوى العقلية ليتأدوا من ذلك الى روحانية القوة العقلية خاصة ، والنفس عامة . فالقوى المدركة بالالات الجسائية يمرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الادراك كلال وارهاق . لأن ادامة الحركة تقصد مزاج الأجسام فتكسلها . كما ان المنبهات القوية توهم هذه القوى وربما تقسدها . فالصوت العظيم والنور الشديد ربما يفسدان او يمنعان ادراك الصوت الحتمي والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها <sup>(١)</sup> .

وهذا الدليل من طراز الدليل السابق ، ولذلك يعترض عليه الفزالي بأن الحواس لثن كانت تشارك في انها جسانية فليس ما يمنع ان تختلف خواص بعضها عن خواص البعض الآخر . فإذا كان بعضها يضعف بإدامة الحركة ويفسد عقيبها فليس من الضروري ان يثبت هذا الحكم لجميعها ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقوئها نوع آخر ولا يوهنها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الاشياء لا يلزم ان يثبت للكل <sup>(٢)</sup> .

وهاك الدليل الثامن للفلاسفة على الروحانية : قالوا ان اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند سن الاربعين ، بينما تشدد القوة العقلية بعد ذلك في أغلب الاحيان . فدل على ان جوهر النفس غير جوهر البدن ، وإلا لكان سير القوة الجسدية والقوة العقلية واحداً في الحالين : فتقويان معاً او تضعفان معاً <sup>(٣)</sup> .

ويعترض الفزالي على هذا الدليل بأن نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر . فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل ايضاً كذلك . فلا يبعد ان يختلف

١ - التهافت ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

٢ - التهافت ، صفحة ٢٥٣ .

٣ - التهافت صفحة ٢٥٣ - ٢٥٤ .

الشم عن البصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين ، بينما يضعف البصر وأن تساوى في كونها حالين في الجسم ، وذلك كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر في بعضها باختلاف في امزجتها لا يمكن للوقوف على ضبطه .

فلا يبعد ان يكون مزاج الآلات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ، ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان البصر اقدم : فالانسان مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة او اكثر حتى قيل : ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لأن شعر الرأس اقدم . فجاءت الاحتمال فيما يزيد به القوى او تضعف لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً<sup>(١)</sup> .

وهذا دليل قاسع يثبت روحانية النفس بزعمهم : قالوا ان اجزاء البدن تتحل بمرور الزمن فيأتي الغذاء ليسد مسد ما ينحل حتى لم يبق منه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند انفصاله عن امه ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، ومع ذلك تبقى معه علوم من اول صباه رغم تبدل جميع اجزاء بدنه . فدل ان للنفس وجوداً سوى البدن وإن البدن آله<sup>(٢)</sup> .

وخلاصة اعتراض الغزالي ان هذا ينتقض بالبيمة والشجرة . فها ايضا من الكائنات التي تفتدي وتبديل اجزاؤها ، وهذا لا يمنع استمرارها في الوجود . ثم هل عرف الفلاسفة ان اجزاء البدن تتغير جميعها ام عرفوا فقط ان بعضها تغير . فليس بصحيح ان جميع اجزاء جسم الانسان تزول ليحل محلها غيرها . فإن الانسان وإن عاش مائة سنة مثلاً فلا بد ان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة الاولى . أما ان تزول عنه جميعاً فلا . فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي لا باعتبار ما تحلل وتبدل . وبذلك

١ - التهاق ، صفحة ٢٥٥ .

٢ - التهاق صفحة ٢٥٥ - ٢٥٦ .

تكون الانية من آثار هذه الاجزاء الباقية . وضرب الغزالي لذلك مثلاً طرفياً رائعاً : اذا 'صب' في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل آخر حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ثم 'صب' عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك الف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الاول باقٍ ، وإنه ما من رطل يؤخذ منه إلا فيه شيء من ذلك الماء الاول ، لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية ، والثالثة وهي قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا الى الأخير .  
فانصباب الغذاء في البدن وتحلل اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الآء واغترافه منه <sup>(١)</sup> .

#### الغزالي والتصوف

لقد كان التصوف بالقبسة الى الغزالي غاية المُنَى . فالصوفية هي التي هتف لها قلبه دائماً ونشد الهداية في حملها . فقد كان الغزالي متطوعاً باستمرار الى اليقين والاطمئنان وسكينة النفس . وقد وجد ذلك كله في الصوفية ، فكرة وسلوكاً . وهم الذين أحسن في أعماق نفسه ميلاً عظيماً الى طريقتهم وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه وأشرف ما وصل اليه : ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي وعلمه اللدني .

ومن هنا نرى الغزالي يفيض في ( المنقذ من الضلال ) في وصف طريق الصوفية وما عن له من إقبال عليه وانصراف عن غيره من طريق العلم . فهو يجدتنا انه بعد ان فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ووقف على ما في بعضها من زيف وضمف وما في بعضها الاخر من عجز او كفر ، اقبل بيمته على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم ان طريقتهم إنما يتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتزّنه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الحيثية ، حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته

بذكر الله . وكان العلم ايسر عليّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل ( قوت القلوب ) لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسباح . فظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكمن الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابها وشروطها ، وبين ان تكون صحيحاً وشبعان ! وبين ان تعرف حد السكر وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء البخرة فتساعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين ان تكون سكران ! بل السكران لا يعرف حد السكر وهو سكران ما معه من علمه شيء . والصاحي يعرف حد السكر وأركانه ، وما معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة . فكذلك فرق بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين ان تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا !

« فعلت يقيناً انهم ارباب الاحوال لا اصحاب الاقوال ، وان ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل اليه بالسباح والتعلم ، بل بالذوق والسلوك . وكان قد حصل معي من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية ، ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر . فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها .

« وكان قد ظهر عندي انه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الفرور والإنابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنهه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال



والحرب من الشواغل والعلائق» (١).

ومن هنا ينتهي الغزالي الى « ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم اصوب الطرق وأخلاقهم اذكى الاخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء ليفتروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يحدوا اليه سبيلاً . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

« وبالجملة فإذا يقول القائلون في طريقة ، طهارتها - وهي اول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله ...

« ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ، حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون اصواتاً ويقبضون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر ان يمتد عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه .

« وعلى الجملة ، ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة " الحلول " ، وطائفة " الاتحاد " وطائفة " الوصول " ، وكل ذلك خطأ ... بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

« وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر وبالجملة فمن لم يُرزق منه شيئاً بالنزول فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الاولياء [ هي ] على التحقيق بدايات الانبياء . وكان ذلك اول حال رسول الله ﷺ حين اقبل الى جبل حراء حيث

كان يخلو فيه ربه ويتمدد ، حتى قالت العرب : ان محمداً عشق ربه !

وهذه الحلة يتحققها بالنزق من يسلك سبيلها . فمن لم يُرزق النور فيلتقيها بالتجربة والتسامح ، إن أكثرَ معهم الصعوبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الاحوال يقيناً . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الايمان . فهم القوم لا يشقى جلسهم <sup>(١)</sup> .

لا حلول عنده ولا اتحاد ولا وصول ولا وسعة وجود ، ولا شيء مما لا يتفق والدين الحنيف عند الغزالي . غير انه يوافق جملة الصوفية على مقاماتهم وأحوالهم ، فيتحدث طويلاً عن مقام التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضى ... ويستبطن كثيراً من احوالهم ، كالمرآة والقرب والأنس والرجاء والخوف والشوق والمحبة والوجد والفناء والكشف والمشاهدة والتجلي والإلهام واليقين وما إليها . ولا نستطيع هنا بالطبع ان نأتي على رأي الغزالي في جميع هذه المقامات والاحوال ولا ان نستوفي الحديث عن كل مقومات التصوف عنده ، ولذلك سنكتفي بالكلام على ( ا ) الزهد ( ب ) حب الله ( ج ) والفناء في الله ( د ) والالهام .

١ - الزهد . - الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين . وينتظم هذا المقام من علم وحال وعمل <sup>(٢)</sup> .

فأما العلم فهو العلم بكون المتروك حقيراً بالاضافة الى المأخوذ : فالدنيا حقيرة بالاضافة الى الآخرة ، لأن ما عند الله خير وأبقى . كما تكون الجواهر خيراً وأبقى من الثلج مثلاً . فالدنيا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان الى الانقراض ، والآخرة كالجوهر الذي لا فناء له . فبقدر قوة اليقين والمعرفة بالتفاوت بين الدنيا والآخرة تقوى الرغبة في ترك الدنيا والعمول عنها الى الآخرة . فليس يحتاج الى العلم بالزهد إلا

١ - المتخذ ، صفحة ١٠٣ - ١٠٥ .

٢ - الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، صفحة ١٧٨ .

الى هذا القدر ، وهو أن الآخرة خير وأبقى (١) .

وأما الحال فهي ما يُسمى زهداً ، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه . فكل من عدل عن شيء الى غيره بمعاوضة وببيع وغيره فانما عدل عنه لرغبة عنه ، وانما عدل الى غيره لرغبته في غيره . فعاله بالإضافة الى المدول عنه يسمى زهداً ، وبالإضافة الى المدول اليه يسمى رغبة وحباً . فاذن يستدعي حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه ان يكون هو ايضاً مرغوباً فيه بوجه من الوجوه . فمن رغب عما ليس مطلوباً في نفسه لا يُسمى زاهداً ، إذ تارك الحجر والتراب وما اشبه لا يسمى زاهداً وانما يسمى زاهداً من ترك الدرهم والدنانير ، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة . فمن باع الدنيا بالآخرة كان زاهداً في الدنيا ، وكل من باع الآخرة بالدنيا فهو ايضاً زاهد ولكن في الآخرة ، غير ان العادة جارية بتخصيص اسم الزاهد بمن يزهد في الدنيا . والذي يرغب عن كل ما سوى الله تعالى حتى جنات النعيم ولا يجب إلا الله فهو الزاهد المطلق . والذي يرغب عن كل حظ يُنال في الدنيا ولم يزهد في مثل تلك الحظوظ في الآخرة بل طمع في الحور والقصور والأنهار والقواكه ، فهو ايضاً زاهد ، ولكنه دون الأول . والذي يترك من حظوظ الدنيا البعض دون البعض ، كالذي يترك المال دون الجاه ، او يترك التوسع في الأكل ولا يترك التجميل في الزينة ، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ، ودرجته في الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائبين ، وهو زهد صحيح كما ان التوبة عن بعض المعاصي صحيحة . فان التوبة عبارة عن ترك المحظورات ، والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس . فاذن الزهد عبارة عن الرغبة في الدنيا عدولاً عن الآخرة ، او عن غير الله عدولاً الى الله تعالى ،

وهي الدرجة العليا <sup>(١)</sup>.

وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك المزهود فيه بالكلية ، وهي الدنيا بأسرها وأسبابها ومقدماتها وعلاقتها ، فيُخرج من القلب حبها ويُدخل حب الطاعات ، ويخرج من العين واليد ما أخرجه من القلب ، ويوظف على اليد والعين وسائر الجوارح وظائف الطاعات <sup>(٢)</sup>.

هذا وليس من الزهد ترك المال وبذله على سبيل السخاء والفتوة وعلى سبيل استمالة القلوب وعلى سبيل الطمع ، فذلك كله من محاسن العادات ولكن لا مدخل لشيء منه في العبادات ، وإنما الزهد أن تترك الدنيا لملك بحقارتها بالإضافة إلى نفاسة الآخرة . فالزاهد من اتته الدنيا راغمة صفواً عفواً وهو قادر على التمتع بها من غير نقصان جاءه وقبح اسم ولا فوات حظ للنفس ، فتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون أنساً بغير الله ومحباً لما سوى الله ، ويكون مشركاً في حب الله تعالى غيره ، أو تركها طمعاً في ثواب الله تعالى في الآخرة <sup>(٣)</sup>.

وَمَثَلُ من ترك الدنيا للآخرة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب المعمورة بالمشاهدات والمكاشفات مَثَلُ من منعه من باب الملك كلب على بابه فألقى إليه لقمة من خبز فشغله بنفسه ودخل الباب وقال القُرب عند الملك . والشيطان كلب على باب الله تعالى يمنع من الدخول ، مع أن الباب مفتوح والحجاب مرفوع . والدنيا كلقمة خبز أكلت ، فلذتها في حال المضغ وتنقص على القرب بالابتلاع ، ثم يبقى ثقلها في المعدة ، ثم تنتهي إلى التشنج والقدر ، ثم يحتاج بعد ذلك إلى إخراج ذلك الثقل <sup>(٤)</sup> . ويربط الغزالي بين الالتفات إلى الدنيا ونقصان المعرفة . فالإنسان لا

١ - المصدر السابق صفحة ١٧٨ - ١٧٩ .

٢ - صفحة ١٧٩ .

٣ - صفحة ١٨٠ .

٤ - صفحة ١٨٥ .

يلتفت الى الدنيا إلا لأنه يراها شيئاً معتداً به ، وهو لا يراها شيئاً معتداً به إلا لقصور معرفته . فبسبب نقصان الزهد إنما هو نقصان المعرفة . فكلما اكتملت معرفة الانسان ازداد زهده وأقبل على الله بكنهه الهمة ، فلا يحب الله إلا من عرفه . وليس من الممكن الجمع بين حب الله وحب الدنيا . فمن عرف الله وعرف لذة التنعم بالحواس والعين والنظر الى نقش القصور وخضرة الاشجار غير ممكن ، فلا يحب إلا لذة النظر الى الله ولا يؤثر غيره . ولا تظن ان أهل الجنة عند النظر الى وجه الله تعالى يبقى لذة الحواس والقصور متسع في قلوبهم . والطالبون لتنعيم الجنة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للمعب بالمصفور<sup>(١)</sup> .

والحاصل ان الزهد عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها . وكلما رغب الانسان عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا ما دامت قانية ، فقصير امله فيها لا محالة ، وتعلق بالدار الآخرة لأنها دائمة . فهو إنما يريد التمتع الدائم .

وينقسم الزهد الى فرض ونقل وسلامة . فالفرض هو الزهد في الحرام ، والنقل هو الزهد في الحلال ، والسلامة هي الزهد في الشبهات<sup>(٢)</sup> . ومعرفة الزهد امر مشكل ، بل حال الزهد على الزاهد مشكل ؛ لذلك ينبغي على الزاهد أن يُعَوَّل في باطنه على ثلاث علامات :

العلامة الأولى ان لا يفرح بوجود ولا يحزن على مفقود ، بل ينبغي ان يكون بالضد من ذلك وهو ان يحزن بوجود المال ويفرح بفقده . فقد كان ارباب البصائر اذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا : ذنبٌ عَجَلْتُ عقوبته ، ورأوا ذلك علامة المقت والامال ! واذا اقبل عليهم الفقر قالوا مرحباً بشعار الصالحين ! والمغرور اذا اقبلت عليه الدنيا ظن انها كرامة

١ - صفحة ١٨٥ - ١٨٦ .

٢ - صفحة ١٨٨ .

من الله ، وإذا مُصرفت عنه ظن أنها هوان ؟  
والعلامة الثانية ان يستوي عنده ذمته ومادحه : فالأول علامة الزهد  
في المال ، والثاني علامة للزهد في الحياة ؛  
والعلامة الثالثة ان يكون الله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة  
الطاعة : إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة ، اما محبة الدنيا واما محبة الله ،  
وهما في القلب كلاماء والهواء في القدرح . فالمساء اذا دخل خرج الهواء ولا  
يحتجمان . وكل من أنس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره . ولذلك قيل  
لبعضهم : الى ماذا أقضى به للزهد؟ فقال الى الأنس بالله . فاما الأنس بالدنيا  
وبالله فلا يجمعان . وقد قال اهل المعرفة : اذا تعلق الايمان بظاهر القلب  
أحب الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لها ، واذا بُطن الايمان في سويداء القلب  
وبأشده أبغض الدنيا فلم ينظر اليها ولم يعمل لها . وهذا مقام  
العارفين <sup>(١)</sup> .

ب - حب الله . - ان المحبة لله هي الضاية القصوى من المقامات  
والذروة العليا من الدرجات . فما بعد ادراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من  
ثمراها وتابع من توابعها : كالشوق والأنس والرضا واخواتها ؛ ولا قبل  
المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها : كالنوبة والصبر والزهد  
وغيرها <sup>(٢)</sup> .

والمحبة لا تُتصوّر إلا بمدد معرفة وادراك ، اذ لا يُحبّ الانسان  
إلا ما يعرفه ومن يعرفه . ولذلك لم يُتصوّر ان يتصف بالحب جاد ،  
بل هو من خاصية الحي المدرك . ومعنى كون الشيء محبوباً ان في الطبع  
ميلاً اليه ، ومعنى كونه مبغوضاً ان في الطبع نفرة عنه ، فالحب عبارة  
عن ميل الطبع الى الشيء المذ ، فلن تأكد ذلك الميل وقوى سمي  
عشقاً . والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المولم المتعيب ، فاذن قوى

١ - صفحة ١٩٧ ، وانظر ايضاً الجزء الثالث صفحة ٣٠٩ .

٢ - الاحياء ، ج ٤ صفحة ٢٤١ .

سُمي مقناً<sup>(١)</sup> .

والحب لما كان تابعاً للامراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس . فلكل حاسة ادراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة : فلذة العين في الإبصار وادراك المبصرات الجميلة والصور اللبقة الحسنة المستلقة . ولذة الأذن في النغارات الطيبة الموزونة . ولذة الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنومة . ولما كانت هذه المدركات بالحواس مُلذة كانت محبوبة . وهناك حسّ سادس مظهره القلب يدرك لذة العبادة ، ويعبر عنه ايضاً بالعقل او النور او البصيرة . فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد ادراكاً من العين . وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للابصار ، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي هي أجل من ان تدركها الحواس أتم وأبلغ . ولا معنى للحب إلا الميل الى ما في ادراكه لذة<sup>(٢)</sup> .

أجل ان المحسوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن انه لا معنى للحسن والجمال الا تناسب الحلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشرباً بالحمرة ، وامتداد القامة وغير ذلك مما يوصف من جمال شخص الانسان . فان الحسّ الأغلب على الخلق حسن الابصار واكثر التفاتهم الى صور الأشخاص ، فيظن ان ما ليس مبصراً ولا متخيلاً ولا متشكلاً ولا متلوّثاً مقدراً فلا يُتصور حسنه ، واذا لم يتصور حسنه لم يكن في ادراكه لذة فلم يكن محبوباً . فاعلم ان الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات: اذ يقال هذا خلق حسن ، وهذا اعلم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه اخلاق جميلة . ولا شيء من هذه الصفات يدرك بالحواس بل بنور البصيرة الباطنة : فهي إنما تحب لذاتها لا لحظ يُنال منها وراء ذاتها ، بل تكون ذاتها عين حظها . وهذا

١ - صفحة ٢٤٣ .

٢ - صفحة ٢٤٣ .

هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه . فمن تُحرِم البصيرة الباطنة لا يدرك هذه الصفات الجميلة ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة أكثر من حبه للمعاني الظاهرة<sup>(١)</sup> . وهذه المعاني يرجع حاصلها عند البحث الى العلم والقدرة . وكلما كانت العلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة كان العلم أشرف وأجل . وكذا المقدور كلما كان اعظم رتبة وأجل منزلة كانت القدرة عليه أجلاً ورتبة وأشرف قدراً<sup>(٢)</sup> .

وأجل المعلومات هو الله تعالى . فلا جرم أحسن العلوم وأشرفها معرفة الله تعالى . وكذلك ما يقاربه ويختص به فشرفه على قدر تعلقه به<sup>(٣)</sup> . لذلك لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر الا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه :

أولاً : لأن فراق المحبوب شديد ، فينبغي ان تحب من لا يفارقك وهو الله تعالى ، وان لا تحب ما يفارقك وهو الدنيا . فانك اذا احببت الدنيا كرهت لقاء الله تعالى ، فيكون قدومك بالموت على ما تكرهه ، وفراقك لما تحبه<sup>(٤)</sup> ؛

ثانياً لأن الله هو المتفضل بالوجود على كل موجود وهو المتفضل بدوام الوجود وكاله . فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته ، وكل ما سواه قائم هو قائم به<sup>(٥)</sup> . فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر والاستيلاء . وهو المنفرد بالكمال ، المنزه عن النقص ، المقدس عن الميوس ، وهو الجميل المطلق ، الواحد الذي لا ند له ،

١ - صفحة ٢٤٥ .

٢ - صفحة ٢٤٩ .

٣ - صفحة ٢٤٩ .

٤ - صفحة ١٦٩ .

٥ - صفحة ٢٤٨ .



الفرد الذي لا ضد له ، الصمد الذي لا منازع له ، الثني الذي لا حاجة له ، القادر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه ، العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، القاهر الذي لا تخرج عن قبضة قدرته اعناق الجبابرة ، ولا ينفلت من سطوته وبطشه رقاب القياصرة ، الأزلي الذي لا أول لوجوده ، الأبدى الذي لا آخر لبقائه ، الضروري الوجود الذي لا يحوم امكان المدم حول حضرته ، القيوم الذي يقوم بنفسه ويقوم كل موجود به ، جبار السموات والأرض ، خالق الجasad والحيوان والنبات ، المنفرد بالعزة والجبروت ، المتوحد بالملك والملكوت ، ذو الفضل والجلال والبهاء والجمال والقدرة والكمال ، الذي تتعير في معرفة جلاله المعقول ، وتخرس في وصفه الألسنة ، الذي كال معرفة المعارفين الاعتراف بالمعجز عن معرفته ، ومنتهى نبوة الانبياء الاقرار بالقصور عن وصفه <sup>(١)</sup> .

فسمعان من احتجب عن بصائر المميان غيرة على جماله وجلاله ان يطلع عليه إلا من سبقت له منه الحسنى الذين هم عن نار الحجاب مبعدون ، وترك الخاسرين في ظلمات العمى يتيهون ، وفي مسارح المحسوسات وشهوات البهائم يترددون ، يعمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون <sup>(٢)</sup> .

فالله هو اظهر الموجودات وأجلها ، وبه ظهرت الاشياء كلها . وكما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا خفاء النهار واستتاره ، بل لشدة ظهوره وضعف بصر الخفاش الذي يبهره نور الشمس <sup>(٣)</sup> ، فكذلك عقولنا الضعيفة يبهرها جمال الحضرة الإلهية التي هي في نهاية الاشراق والاستتارة وفي غاية الاستفراق والشمول . فكانه لشدة انجلائه لا يدرك ،

١ - صفحة ٢٥١ .

٢ - صفحة ٢٥١ .

٣ - صفحة ٢٦٤ - ٢٦٥ .

ولشدة ظهوره يخفى ، ومنذ يكون الظهور سبب الحقاء . فالتشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده — كما يقول الغزالي في ( المشكاة ) <sup>(١)</sup> . فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ! فجميع ما في العالم شواهد ناطقة وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكته <sup>(٢)</sup> .

فهو المحبوب المطلق ، المتفضل بالنعم ، مفيض الوجود على كل موجود . فإن احب العارف ذاته حقاً — ووجود ذاته مستفاد من غيره — فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له ان عرفه خالقاً موجداً مبقياً وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره . فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه . فالهبة ثمرة الهبة تنعدم بانعدامها وتضعف بضعفها وتقوى بقوتها . فينبغي ان لا يحب العارف إلا الله وحده لأن الحسن اليه هو الله تعالى فقط ، إذ الإحسان من غيره محال . قاله هو الحسن الى الكافة والمتفضل على جميع اصناف الخلائق أولاً بإيجادهم ، وثانياً بتكليفهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم ، وثالثاً بترفيهم وتتميمهم بخلق الأسباب التي هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة ، ورابعاً بتجليلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم <sup>(٣)</sup> .

لذلك فأعظم اللذات إنما هي لذة النظر الى وجه الله تعالى . لكن النفس ما دامت محبوبة بموارض البدن ومقتضى الشهوات ، مشغولة بلذة المنكوح والمطموم والمشروب ، تستحقر لذة النظر الى وجه الله ولقائه . وهذا الاستحقر إنما صدر عن الخلو عن المعرفة بالله . فمن خلا عن هذه المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وإن اطوى على معرفة ضعيفة وقلبه مشغول بملاقى الدنيا فكيف يدرك لذتها ؟ فللعارفين في معرفتهم ومناجاتهم له

١ - مشكاة الانوار ، صفحة ٦٢ .

٢ - الاحياء ج ٤ صفحة ٢٦٥ .

٣ - صفحة ٢٤٨ - ٢٤٩ .

لذات لو عُرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلاً عنها لم يستقبلوها بها لذة الجنة .  
ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها أصلاً إلى لذة اللقاء والمشاهدة . فمن لا  
يشتهي إلا لقاء الله تعالى فلا لذة له من غيره ، بل ربما يتأذى به <sup>(١)</sup> .

فإذن نعم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته .  
ولهذه المعرفة من الجمال ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب  
يتفطر لعظمته . وهذه المعرفة إنما تكمل وتكثر وتوسع في العمر الطويل  
بداومة الفكر والمواظبة على المجاهدة والانقطاع عن الملتصقات والتجرد  
للطلب . ولذلك حدود لا يرفعها إلا الموت <sup>(٢)</sup> . فإن ما اتضح للعارفين من  
الأمر الإلهي ، وإن كان في غاية الوضوح فكأنه من وراء ستر رقيق فلا  
يكون متضحاً غاية الاتضاح ، بل يكون مشوباً بشوائب التخييلات . فإن  
التخييلات لا تقتر في هذا العالم عن التمثيل والمحاكاة لجميع المعلومات ،  
وهي مكدرات للعارف ومنقصات . وكذلك يضاف إليها شواغل الدنيا  
فإنما كال الموضوع للمشاهدة وتقام إشراق التجلي ، ولا يكون ذلك إلا في  
الآخرة ، فإنه منتهى محبوب العارفين <sup>(٣)</sup> .

اجل ان الأمور الإلهية لا نهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد  
بعضها ، وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة . والعارف يعلم وجودها ويعلم ان  
ما غاب عن علمه من المعلومات أكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً إلى ان  
تحصل له المعرفة بما لم يحصل مما بقي من المعلومات التي لم يعرفها أصلاً  
معرفة واضحة ولا معرفة غامضة . والشوق الأول ينتهي في الدار الآخرة  
بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولا يتصور ان يسكن في الدنيا .  
وأما الشوق الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة  
إذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة من جلال الله تعالى وصفاته وحكمته

١ - صفحة ٢٥٧ - ٢٥٨ .

٢ - صفحة ٢٥٩ .

٣ - صفحة ٢٦٧ .

وأفعاله ما لم يتضح له ، وهذا الشوق لا يسكن هو ايضاً قط ، وتتوالى عليه ألطاف الكشف والنظر الى غير نهاية ، فلا يزال النعيم متزايداً أبداً الآباد ، وتكون لذة ما يتجدد من لطائف النعيم شاغلة عن الاحساس بالشوق الى ما لم يحصل ، ويكون ذلك مستمراً على الدوام ولا يتوقف عن الحاجة الى مزيد الاستكمال والإشراق . وهذا منزل لا يناله إلا من رفض الدنيا وأهلها ولم يشتغل بشيء من ذكرها وفرغ قلبه لله <sup>(١)</sup> .

والخلاصة ان اسعد الخلق حالاً في الآخرة اقوام حبا لله ، فكلما ازدادت المحبة ازدادت اللذة . ولا ينكر هذه المحبة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم فلم يماز إدراك الحواس اصلاً . فإله جميل ، ولكن لا يحبه إلا من انكشف له جماله وجلاله ، وهيبات ان يدرك جمال الله كل انسان <sup>(٢)</sup> !

وإنما يكتسب المبدح حب الله تعالى في الدنيا بالطبع . واصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنه لا ينفك عن اصل المعرفة . وهو إنما يحصل — كما ذكرنا مراراً — بقطع علائق الدنيا وعدم التشاغل بحفظ النفس واخراج حب غير الله من القلب . فأحد اسباب ضعف حب الله في القلوب قوة حب الدنيا . وسبيل قلع حب الدنيا من القلب سلوك طريق الزهد في المال والجاه والقوة والمجد وجميع حظوظ العاجلة ، وملازمة الصبر ، والانقياد اليها بزمائم الخوف والرجاء ، وبذلك يتطهر القلب عن غير الله فيوسع بعد ذلك لنزول معرفة الله وحيه فيه . وهذا التطهير يجري مجرى وضع البذر في الارض بعد تنقيتها من الحشيش ، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة . ولا يوصل الى هذه المعرفة بعد إنقطاع شواغل الدنيا وعلائقها من القلب إلا بالفكر الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاته وفي ملكوت سمواته وسائر

١ - نفس الصدر والصفحة .

٢ - صفحة ٢٤٣ و ٢٤٥ .

مخلوقاته . والواصلون الى هذه الرتبة ينقسمون :  
الى الاقوياء ، ويكون اول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛  
وإلى الضعفاء ، ويكون اول معرفتهم بأفعال الله وآثاره ، ثم يتعرفون  
منها الى الفاعل .

وهذا الطريق الأخير هو الأسهل على الاكثرين ، وهو الأوسع على  
السالكين ، وإليه أكثر دعوة القرآن عند الأمر بالتدبر والتفكير والاعتبار  
والنظر في آيات خارجة عن الحصر .

والطريق الاول غامض والكلام فيه خارج عن حد فهم أكثر الخلق .  
وأما الطريق الأسهل الأدنى فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما  
قصرت الأفهام عنه لإعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحفظ  
النفس . فما من ذرة من أعلى السموات الى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب  
آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى وكآل حكمته ومنتهى جلاله وعظمته (١) .

وبحر هذه المعرفة ، أعني معرفة عجائب صنع الله تعالى ، بحر لا ساحل  
له . فلا جرم تفاوت أهل المعرفة في الحب لا حصر له ، إذ الأشياء إنما  
تتفاوت بتفاوت أسبابها . وأكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات  
والأسباب التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معاني  
يتعالى عنها رب الأرباب ، وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى  
فساداً بل آمنوا بها إيمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ،  
وهؤلاء هم أهل السلامة من أصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون .  
والعارفون بالحقائق هم القاريون (٢) .

فإن كنت طالباً سمادة لقاء الله تعالى فأنبذ الدنيا وراء ظهرك ،  
واستغرق العمر في الذكر الدائم والفكر اللازم ، فمساك تحظى منها بقدر (٣) .

١ - صفحة ٢٦١ .

٢ - صفحة ٢٦٣ .

٣ - نفس المصدر والصفحة .

هذا وعبة الله يدعيها كل احد. ولكن ما اسهل الدعوى وما اعز المص! فلا ينبغي ان يفتر الإنسان بتليس الشيطان وخدع للنفس مها أدعت عبة الله تعالى ما لم يتجنها بالعلامات . فعلمة الهبة كال الأنس بمنجاة المحبوب ، وكال التمتع بالخلوة به ، وكال الاستيعاش من كل ما ينقص عليه الخلوة ويعوق عن لذة المناجاة . وعلامة الأنس مصير العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة كالذي يخاطب معشوقه ويتأجبه . وقد انتهت هذه اللذة ببعضهم حتى كان في صلاته ووقع الحريق في داره فلم يشعر به ؛ وقطعت رجل بعضهم بسبب علة أصابته وهو في الصلاة فلم يشعر به . ومها ( كلما ) غلب عليه الحب والأنس صارت الخلوة والمناجاة قرة عينه يدفع بها جميع الموم ، بل يستغرق في الحب والأنس قلبه حتى لا يفهم أمور الدنيا ما لم تكرر على سمعه مراراً ، كالعاشق الزمان يكلم الناس بلسانه وأنسه في الباطن بذكر حبيبه . فإتفا الحب من لا يطمئن إلا بمحبوبه ولا يسكن إلا إليه (١) .

ولخصوص المحبين مخاوف في مقام الهبة ليست لغيرهم ، وبعض مخاوفهم أشد من بعض . فأولها خوف الإعراض . وأشد منه خوف الحجاب . وأشد منه خوف الإبعاد . ثم خوف الوقوف وسلب المزيد . فللزمة الخوف لهذه الأمور وشدة الخيز منها بصفاء المراقبة دليل صدق الحب : فان من أحب شيئاً خاف لا محالة فقده؛ فلا يخلو الحب عن خوف اذا كان المحبوب بما يمكن قوائه (٢) .

وقد يُظن ان الخوف يضاد الحب، وليس كذلك بل ادراك العظمة يوجب الهبة ، كما ان ادراك الجمال يوجب الحب . فالهبة الحقيقي لا يخلو من خوف والخائف لا يخلو من محبة . ولكن الذي غلبت عليه الهبة اتسع فيها وسكر واضطربت احواله، فإذا جاء شوب الخوف سكن سكر الحب قليلاً وعاد الى جادة الاعتدال . فإتفا الخوف يُمدل الحب ويخفف وقعه على القلب . لذلك

١ - صفحة ٢٧٢ و ٢٧٥ .

٢ - صفحة ٢٧٧ .

كل من الواجب على المحب ان يكون في حبه خائفاً متضائلاً تحت المحبة والتعظيم ، دائماً على القرب من محبوبه وعدم فراقه . وقد قال بعض المارفين : من عبد الله تعالى بمحض المحبة من غير خوف هلك بالبسط والادلال ، ومن عبده من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد والاستيحاء ، ومن عبده من طريق المحبة والخوف احبه الله فقرّبه ومكّنه وعله <sup>(١)</sup> .

ودرجات القرب لا نهاية لها ، وحق المبدأ أن يجتهد في كل نفس حتى يزداد منه قرباً . والقرب من الله قرب بالصفة لا بالمكان ، كالتميز يطلب القرب من درجة استاذ في كمال العلم وجماله . نعم قد يقدر التميز على القرب من الاستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته ، وذلك في حق الله محال ، فانه لا نهاية لكمال الله ، وسلوك المبدأ من درجات الكمال متناه فلا مطمع له في المساواة . ثم ان درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال <sup>(٢)</sup> .

ويجب كتمان الحب واجتناب الدعوى والتوقي من إظهار الوجد والمحبة تعظيماً للمحبيب وإجلالاً له وهيبة منه وغيرة على سره . فإن الحب سر من أسرار الحبيب . فإن قلت : المحبة منتهى المقامات وإظهارها إظهار للغير ، فلماذا يستنكر ؟ فاعلم ان المحبة محمودة وظهورها محمود أيضاً ، وإنما المذموم التظاهر بها لما يدخل فيها من الدعوى والاستكبار . وحق المحب ان يتم على حبه الخفي أفعاله وأحواله وينبغي ان يظهر حبه من غير قصد منه الى اظهار الحب ولا الى اظهار القفل الدال على الحب ، بل ينبغي ان يكون قصد المحب اطلاق الحبيب فقط ، فأما إرامته اطلاق غيره فشر في الحب وقادح فيه <sup>(٣)</sup> .

فإذا من عرف نفسه وعرف ربه واستحيا منه حق الحياء خرس

١ - صفحة ٢٧٧ - ٢٧٨ .

٢ - صفحة ٢٧١ و ٢٧٧ .

٣ - صفحة ٢٧٩ .

لسانه عن التظاهر بالدعوى ، وإن كان يشهد على حبه حركاته وسكناته  
واقدامه وأحجامه وتردداته . وبالمجمل جميع محاسن الدين ومكارم الاخلاق  
ثمرة الحب ، وما لا يثمره الحب فهو اتباع الهوى ، وهو من رذائل  
الاخلاق (٢) .

٢- الفناء في الله . يذهب الغزالي الى ان التوحيد له اربع مراتب .  
فهو ينقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر . ويضرب  
الغزالي لذلك مثلاً بالجوز تقريباً الى الافهام الضعيفة . فان له قشرتين وله  
لب وللب دهن ، هو لب اللب .

فالرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه « لا إله إلا الله »  
وقلبه غافل عنه او منكراً له ، وذلك كتوحيد المنافقين ؛  
والثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهو  
اعتقاد العوام ؛

والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام  
المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، غير انه يراها على كثرتها صادرة  
عن الواحد القهار ؛

والرابعة ان لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين  
وهذا هو الفناء في التوحيد ( او الفناء في الله ) ، لأنه من حيث لا يرى  
إلا واحداً لا يرى نفسه ايضاً . وإذا لم يرى نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد  
كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى انه فني عن رؤية نفسه والحلق .  
فالأول موحد بمجرد اللسان ، ويمصم ذلك صاحبه في الدنيا عن  
السيف والسنان ؛

والثاني موحد ، بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خالٍ عن  
التكذيب بما انعمد عليه قلبه ، فالتوحيد هنا بمثابة العقدة على القلب ليس  
فيه انشراح وانفاس ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن



توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقده . ولهذا العُقد حيل يُقصد بها اضعافها وحلثها تسمى بدعة ، وحيل اخرى يُقصد بها دفع حيلة الحل والاضعاف كما يقصد بها ايضاً احكام رباط هذه العقدة وشدها على القلب ، وهذه هي مهمة علم الكلام . والعارف به يسمى متكلماً ، وهو في مقابلة المبتدع ، ومقصده دفع المبتدع عن حل هذه العقدة عن قلوب العوام . وقد يُخص المتكلم باسم الموحّد ، من حيث انه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تتحل عقده .

والثالث موحّد ، بمعنى انه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً اذا انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه .

والرابع موحّد ، بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث اذنه واحد ، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد <sup>(١)</sup> .

فالاول كالقشرة العليا من الجوز ، والثاني كالقشرة السفلى ، والثالث كالب ، والرابع كالدهن المستخرج من اللب . وكما أن القشرة العليا من الجوز لا خير فيها وإذا أكلت فذاقها مرّ ، وان نُظر الى باطنها فهي كريهة المنظر ، وان اُتخذت حطباً أطفأت النار وأكثر الدخان ، وان تُركت في البيت ضيّقت المكان فلا تصلح إلا أن تترك مدة غطاءً للجوز لصيانتها ثم يُرمى بها بعد ذلك ، فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مدموم الظاهر والباطن ، لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت . والقشرة السفلى هي القلب والبدن ، وتوحيد المتأفق يصون بدنه عن سيف الفزاة ، فان هؤلاء لم يؤمروا بشق القلوب . والسيف إنما يصيب جسم البدن ، وهو القشرة ، وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما ان

القشرة السفلى ظاهرة النفع بالإضافة الى القشرة العليا ، فلها تصون اللب وتحرسه من الفساد عند الإدخال ، وإذا فُصلت أمكن ان يُنتفع بها حطباً لكنها أقل شأناً من اللب ، فكذلك مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة الى مجرد نطق اللسان ، ناقص القدر بالإضافة الى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانسراج للصدر وانقسامه وإشراق نور الحق فيه . وكما ان اللب نفيس في ذاته بالإضافة الى القشر وكله المقصود ، ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالإضافة الى الدهن المستخرج منه ، فكذلك توحيد الفاعل ( الله ) مقصد عال للسالكين ، ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والاتفات الى الكثرة بالإضافة الى من لا يشاهد سوى الواحد الحق (١) .

ولهائل ان يقول : كيف يُتصور ان لا يشاهد الموحد الأخير إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهي كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحداً ؟

ويرد الغزالي بأن هذا من أسرار علوم المكاشفة مما لا يحوز تسطيره في كتاب يمكن لكل أحد ان يطلع عليه . فقد قال العارفون ان إفشاء سر الربوبية كفر ، فلا يحوز الخوض فيه في علم المعاملة . ومع ذلك فان الغزالي يحاول تقريب هذه المسألة الى الأفهام بأن يقول ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار . كالإنسان فهو كثير ان التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد ، إذ تقول انه انسان واحد . فهو بالإضافة الى الانسانية واحد ، وكل من شخص يشاهد انساناً دون ان يخطر بباله كثرة ابعائه وعروقه وأطرافه وقصيل روحه وجسده وعضائه . فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار

واحد وباعتبارات أخر سواء كثير ، وبعضها أشد كثرة من بعض . والمثال السابق وإن كان لا يطابق الغرض إلا أنه يذنب في الجملة على كيفية مصير للكثرة في حكم المشاهدة واحداً . وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تسدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف ، وهو الأكثر ، وأما اللوام فنادر عزيز المثال . وإلى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حين رأى الخواص يضرب في الفيافي والقفار ، فقال له : « فم أنت ؟ » فقال الخواص : « أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل » . فقال له الحلاج : « قد أفنيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفناء في التوحيد ؟ » . فكان الخواص كان مشتغلاً في تصحيح المهام الثالث من مقامات التوحيد قطالبه الحلاج بالمقام الرابع <sup>(١)</sup> .

وسواء طالبت هذه المشاهدة أم قصرت ففيها ينكشف للوحد العارف أن لا فاعل في الكون إلا الله تعالى . فمن نظر إليه ( أي إلى الكون ) من حيث أنه فعل الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، وأحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن ناظراً إلا في الله ، ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا له ، فلا يلتفت قلبه إلا إليه إذ لا مجال فيه لغيره . فهو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فهذا هو الذي يقال فيه أنه فني في التوحيد ، أي فني في توحيد الله أو في الله ، وأنه فني عن نفسه فلم يمد له التفات إليها ، أي نسي نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته ، فكان مستغرق الهم بالمحسوب ، كالعاشق المستهتر عند لقاء الحبيب ، فإنه لا يتفرغ للنظر في أحوال نفسه وأوضاعها ، بل يبقى كالبهوت الغافل عن نفسه ، وهو منتهى لذة العشق . وإلى الإشارة بقول من قال : « كتبنا ، ففنيانا عنا ، فبقينا بلا نحن » . هذا هو الفناء في الواحد الحق ، وهو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعم الصديقين . وهي أمور معلومة عند

ذوي البصائر اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن  
ايضاحها وبينها (١).

وفي (مشكاة الأنوار) تصوير لهذه المسألة قد يكون أكثر وضوحاً ، مما  
يدل على ان هذه الرسالة غير منحولة ، لأنها تسير و (الإحياء) في خط  
واحد . فالعارف عندما يترقى من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ويستكمل  
معرجه ، يرى بالمشاهدة العيانة ان ليس في الوجود الا الله تعالى . فان كل  
شيء سوى محبوبه اذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا  
اعتُبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجوداً لا في  
ذاته بل من جهة موجدته ، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فكل  
شيء وجهان : وجه الى نفسه ووجه الى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ،  
وباعتبار وجه الله موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ، وكل شيء هالك  
الا وجهه أزلاً وأبداً ، ولا يعرف كنه معرفته الا هو ، ولا يدرك ذلك الا  
من قويت بصيرته وارتفعت عنه الحجب (٢) .

فالعارفون — بعد العروج الى سماء الحقيقة — قد اتفقوا على انهم لم يروا  
في الوجود الا الواحد الحق . فمنهم من توصل الى ذلك بطريق العقل ، ومنهم  
من توصل بطريق الحال والذوق . فقد انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا  
في الفردانية الإلهية المحضة ، فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حق لم يبق  
فيهم متسع لذكر شيء غير الله ، فلم يكن عندهم الا الله . لقد انمعت  
فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة ، لقد سكروا فيها 'سكر' زال  
معه كل سلطان واندفعوا في الشطح ، فقال احدهم « انا الحق » وقال الآخر  
« سبحاني ما اعظم شأني » ، وقال آخر « ما في الجبة الا الله » ، وكلام  
المشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى . وتسمى هذه الحالة (فناء)  
بل (فناء الفناء) لأن الموحد هنا قد فني عن نفسه وعن فئاته ، فلم يعد

١ — صفحة ٢٦٦ و ٣٥٨ .

٢ — المشكاة ، صفحة ٥٥ — ٥٦ .

يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المعاز المحاداً ، ولسان الحقيقة توحيداً . انها المحاد بالله وقتاء في الله . ووراء هذه الحقائق أسرار يطول بيانها والخوض فيها <sup>(١)</sup> .

ويفرق الغزالي في هذا الموضع بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . فتوحيد العوام انما هو قول « لا إله الا الله » . وأما توحيد الخواص ، توحيد المعارفين وأهل القربى ، فهو قول « لا إله الا هو » ، بمعنى انه لا هوية لغيره إلا بالجاز . فلا هو الا هو ولا اشارة الا اليه . وهذا التوحيد الاخير أتم وأخص واشمل واحق وادق وأدخل بصاحبه في الفردانية الإلهية المحضة والوحدانية الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق انما هي ملكة الفردانية ، فليس وراء ذلك مرقى . لقد انتفتت الكثرة وحقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات . فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات .

فاذا عرفت هذا فاعلم ان ارباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه ، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله » ، لأن منهم من يرى الأشياء به ، ومنهم من يرى الأشياء فبإياه بالأشياء . فالأول صاحب مشاهدة ، والثاني صاحب الاستدلال ، الأول يستدل به على الأشياء ، والثاني يستدل عليه بالأشياء . وشتان بين يستدل به ويستدل عليه . الأول درجة الصديقين ، والثاني درجة العلماء الراسخين . وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين <sup>(٢)</sup> .

ج - الالهام . ان القلب بغير رزقه مستعد لقبول حقائق المعلومات . والعلوم التي تحمل فيه تنقسم الى شرعية وعقلية . فأما العلوم الشرعية ( او الدينية ) فهي المأخوذة بطريق التقليد من

١ - صفحة ٥٧ - ٥٨ .

٢ - صفحة ٦٠ - ٦١ .

الانبياء ، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله وفهم معانيها بعد السماع ، وبها يكمل صفة القلب وسلامته . وأما العلوم العقلية فهي التي تقضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع . والعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً إليها ، فلا غنى بالعقل عن السماع ( الدين ) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور <sup>(١)</sup> .

والعلوم العقلية تنقسم الى ضرورية وغير ضرورية . فأما الضرورية فهي الاوليات التي لا يدري صاحبها من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الانسان مثلاً بأن الشخص الواحد لا يكون في مكافئين ، والشئ الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً معاً . فهي علوم مركوزة في النفس موجودة في اصل الفطرة فلا يخلو انسان منها .

وأما العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الاحيان دون بعض فلهصولها احوال : فتارة تهجم على القلب كأنها أقيمت فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً <sup>(٢)</sup> .

ثم ان العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل له ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى للعلم في القلب . والأول يسمى الهاماً ونفثاً في اللوح ، والثاني يسمى وحياً ويختص به الانبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء .

١ - الاحياء ، ج ٣ صفحة ١٤ - ١٥ .

٢ - صفحة ١٦ .

ان القلب في الأصل مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإفنا حيل بينه وبينها بمحوائل وغواشٍ من عالم الحس تمنع وصولها اليه . فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به الى يوم القيامة . وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضامى انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين يمكن إزالته باليد كما يمكن إزالته أيضاً بهبوب الرياح . وكذلك قد تهب رياح الاطراف الإلهية وتتكشف الحجب عن أعين القلوب فينبجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، وذلك كما في عجائب الرؤيا الصادقة : فانه ينكشف بها الغيب فيعلم النائم ما يكون في المستقبل . ولكن تمام ارتفاع الحجب انما يكون بالموت ، فيه ينكشف النقاء . وقد ينكشف أيضاً في حال اليقظة حيث يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، وعندئذ يلح في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، فيكون نارة كالبرق الخاطف ، وقد يبقى احياناً مدة اطول من ذلك قليلاً ، لكنه سرعان ما يزول ، اما ان يدوم فذلك في غاية الندور . هذا هو الإلهام . وهو لا يختلف عن الاكتساب في نفس العلم : فكلاهما علم ومعرفة ؛ ولا في محله : فكلاهما يحصل في القلب ؛ ولا في سببه : فكلاهما يصدر عن اللوح المحفوظ ؛ ولكنه يختلف عنه من جهة زوال الحجاب فقط وارتفاعه ، وهذا الارتفاع لا يكون باختيار العبد وإلا كان علماً كسبياً ، بل بتدخل إلهي . وكذلك لا يختلف الإلهام عن الوحي إلا في ان الوحي يكون في العادة مصحوباً برؤية الملاك جبريل حامل الوحي والمقيد للعلم ، وأما الإلهام فلا يدري صاحبه كيف حصل له ولا من أين حصل <sup>(١)</sup> .

فإذا عرفت هذا فاعلم ان اهل التصوف انما يميلون الى العلوم الإلهامية دون التطبيقية المكتسبة . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفته

المصنفون فيه والبحث عن الأقاويل والأدلة ، وانما حرصوا على تقديم المجاهدة والتصفية وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى . وكلما حصل ذلك كان الله هو المتولي للقلب عبده والمتكفل له بتزويده بأنوار العلم . وإذا تولى الله امر القلب فاضت عليه الرحمة ، واشرق النور فيه ، وانتشرح له الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانتشع عن وجهه حجاب الغفلة بلطف الرحمة ، وتلاّأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد في هذه الحال الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار المهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والبرؤ من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنهه المهمة على الله تعالى .

والطريق الى ذلك - فيما يزعم الصوفية - انما يكون اولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفرغ القلب منها ، وبقطع المهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلب السالك الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه . ثم يخلو الى نفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، فيجلس فارغ القلب بمجموع المهمم ، ولا يشتت ذهنه بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسيره ولا يشتغل بكتب الحديث ، بل يجتهد ان لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه قائلاً بلسانه « الله » على الدوام مع حضور القلب ، حتى ينتهي الى حالة يترك فيها تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ويصبر على ذلك الى ان يُحمى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب ويواظب الى ان يُحمى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه . والى هذا الحد يقف اختياره فلا عمل له بعد ذلك . فليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى وما يعقب ذلك من النفعات الإلهية



التي صار متعرضاً لها . فلا يبقى عليه إلا الانتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة ، كما فتحتها على الانبياء والأولياء بهذا الطريق .

فاذا صدقت ارادته وصفت همته وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، لمعت لوامع الحق في قلبه ، فكانت أولاً كالبرق الخاطف لا تثبت ثم تعود ، وقد تتأخر هذه اللوامع ، وان عادت فقد تثبت وقد تكون محتطفة ، وان ثبتت فقد يطول ثباتها وقد لا يطول ، وقد يتظاهر امثالها على التلاحق ، وقد تقتصر على فن واحد . ومنازل اولياء الله تعالى في ذلك لا تحصر كما لا يحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم<sup>(١)</sup> .

ويؤكد الغزالي ان النظار وذوي الاعتبار من الحكماء والفلاسفة لا ينكرون هذا الطريق وامكانه وافضائه الى هذا المقصد ؛ فانه اكثر احوال الانبياء والأولياء . ولكنهم استوعروا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استبجاع شروطه ، وقالوا ان محو العلائق الى ذلك الحد أشبه بالتمنر ، وان حصل في حال قشاته أبعد منه اذ القلب لا يخلو من تشويش الوسوس والخواطر ، فالقلب أشد ثقلًا من القدر في غليانها . وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن . فاذا لم يسبق ذلك رياضة النفس وتهذيبها بمحائق العلوم تشقت القلب بالخيالات الفاسدة واطأنت النفس اليها مدة طويلة . وهكذا ينقضي العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ! ولو كان قد ايقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . ويؤكد الغزالي ان الاشتغال بطريق التعلم أولاً اوثق وأقرب الى الغرض . لكن الصوفية يزعمون ان هذه الرياضة تنفي عن التعلم والاكتساب ، وانها تضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه مثلاً . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء الثور على

كُنْز من الكُنْز . ويرى الغزالي أن هذا ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً . وكذلك التعلم بطريق الإلهام ممكن ، ولكنه بعيد الاحتمال جداً . فلا بد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه أولاً ، ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء . فمساء ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة والتصفية . وجملة القول أن الغزالي هنا يشترط لنجاح الإلهام سبق العلم أولاً ثم التردد والانتظار مع دوام الرياضة والتطهير<sup>(١)</sup> .

ويضرب من التعارض عودنا عليه الغزالي في مثل هذه الأحوال ، وقبل أن تبرد الكلمات السابقة ويحف مدادها ، فإنه بعد قليل من الكلام السابق وفي الفصل التالي الذي عقده في ( الإحياء ) لبيان ( الفرق بين المقامين مثال محسوس ) ينسب للقلب عجائب خارجة عن مدركات الحواس ، فيشبه القلب بالحوش يساق إليه الماء من فوقه من أنهار مجلورة ، كما يحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر . والماء في مثلنا هذا يرمز إلى العلم ، والأنهار ترمز إلى الحواس . فالمعلوم قد تساق إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يتلوه علماً ، ويمكن أن تد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر والمبادرة إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينباع العلم من داخله . فإن قلت : كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من عجائب أسرار القلب<sup>(٢)</sup> ! فليت شعري كيف يهب الغزالي هنا بما يسميه ( عجائب أسرار القلب ) بينما اشترط قبل قليل البدء بتحصيل « ما حصله العلماء وفهم ما قالوه » أولاً ليتفجر الإلهام في القلب ويتحقق الكشف بعد ذلك ؟

وعلى كل حال ، فكلمنا ارتفع الحجاب بين القلب والروح المحفوظ رأى السالك الأشياء فيه وتفتجر إليه للعلم منه ، فاستغنى عن الاقتباس من داخل

الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عرق الارض . وكلما اقتبل على الحيات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطابقة اللوح المحفوظ ، كما ان الماء اذا اجتمع في الانهار منع من التفجر في الارض . واذن فان القلب له بابان : باب مفتوح الى خارج وهو الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك ؛ وباب الى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والتفت في الروح والوحي . فأما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس وعالم الملك فلا يخفى عليك امره ، وأما اقتناح بابه للداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فانك تعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل او ما كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وانما ينفتح ذلك الباب لمن افرد بذكر الله تعالى . فاذن الفرق بين علوم الانبياء والاولياء وبين علوم العلماء والحكماء هو ان علوم اولئك انما تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت ، وان علم الحكمة انما يأتي من ابواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك<sup>(١)</sup> .

ولكن المعرفة في مجملها لا تعتمد على الإلهام كثيراً . فهي انما تتولد من التفكير الذي يفيد تكثير العلم واستجلاب معارف جديدة ليست حاصلة . فالمعارف اذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص اثمرت معرفة اخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فاذا حصلت معرفة جديدة وازدوجت مع معرفة سابقة حصل من ذلك نتاج آخر . وهكذا يتأدى النتاج وتآدى العلوم ويتأدى الفكر الى غير نهاية . وانما تنسد طريق زيادة المعارف بالموت او بالعوائق . فالمعرفة تجرّ المعرفة كما ان المال يجرّ المال . فمن ليس له رأس مال منها انما هو كالذي لا بضاعة له ، انه لا يقدر على الربح . وهو قد يملك البضاعة لكنه لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً . وكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال

العلوم ، ولكنه لا يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الازدواج المفضي الى النتائج فيها . ومعرفة طريق الاستعمال والاستئجار قارة تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء ، وذلك عزيز جداً ، وقد تكون بالتعلم والممارسة ، وهو الأكثر والأعم . فرجع حاصل حقيقة التفكير عند الغزالي الى احضار معرفتين للتوصل بهما الى معرفة ثالثة . فالفكر هو المبدأ والمفتاح للخبرات كلها ، ولذلك قيل : تفكير ساعة خير من عبادة سنة . فهو الذي ينقل من المكاراة الى المحاباة ، ومن الرغبة والحرص الى الزهد والقناعة ، فضلاً عن توليد المعارف الجديدة <sup>(١)</sup> .

والخلاصة ان العلوم لا تحصر في التعلم ومباشرة الاسباب المألوفة ، بل يجوز ان تكون المجاهدة سبيلاً إليها . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم واكتساب فانما حصلت بطريق الكشف والإلهام . انها نور يقذفه الله تعالى في قلوب أصفى عباده والمخلصين من خلقه الذين يسمى نورهم بين ايديهم وبإيمانهم . هذا هو العلم الرباني والعلم اللدني الذي لا يمكن ان يستقصى في علم المعاملة ، علم اهل الظاهر والعالم المادي المحسوس . فالقول فيه يطول ولا يليق الا بعلم المكاشفة ، علم اهل الباطن والعالم الروحاني المعقول « فمن انكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويُفشي عليه » <sup>(٢)</sup> . انه علم مضمون به على غير امله لا يجوز تسطيره في الكتب او التفريط فيه على أسماع اهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئاً . فلنقتصر على ما ذكرناه فانه كاف للاستعانة على المجاهدة وطلب الكشف فيها . ولثل هذا فليعمل العاملون <sup>(٣)</sup> .

خاتمة . - هذا هو الغزالي المتصوف بالفطرة والفكرة ، وهذه هي فلسفته وبجمل آرائه . ولئن كان تصوفه مطبوعاً بطابع الافلاطونية المحدثة

١ - الإحياء ، ج ٤ ص ٣٥٤ .

٢ - ج ٤ صفحة ٢٨٧ .

٣ - ج ٣ صفحة ٢١ و ٢٣ .

فانه مطبوع ايضاً بطابع الاسلام وبمفهوم الغزالي للاسلام . بل لا يقل الطابع الاسلامي عنده عن طابع الافلاطونية المحدثة اذا لم يكن اشد منه قوة وبروزاً . فانما كان افلاطون والافلاطونية المحدثة وأرسطو وجميع التراث العقلي والروحي الذي انتقل اليه ، ادوات في يد الغزالي المسلم الذي نهج للفلسفة وللإسلام معاً سبلاً غير مطروقة ، فجعلها مشروعاً عاماً ومحجة واضحة . لقد رد على الفرق والفلاسفة ورجال الدين معاً ، فأفلقت حجته وقوي جانبه وأبدى من قوة المعارضة وشدة النقد وجبروت العقل ومتانة الحجة ما حطم به الفلسفة وقضى على المفهوم المتحجر للدين . وما زال يشيد بالدين وبسمو معانيه حتى أقامه منتصباً داحراً كل محاولات العقل وشكوكه . وان مجادلاته في الوصول الى الله ليست بأقل شأنًا في تاريخ الفكر الانساني من مذاهب الذين جاءوا قبله او بعده فاغنوا التجارب الروحية وأمدوها بالنسخ والحياة . لقد كان قمة شامخة في دنيا الاسلام وحدثاً من احداثه العظيمة .

ومن اجل هذا فلا غرو ان يضاف عليه العالم الاسلامي لقبه الخالد ( حجة الاسلام ) .

( ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م )

**نشأته .** - هو ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المعروف في اوروبا باسم ( Averroès ) وُلد بمدينة قرطبة ، وهي سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين . وكان له من اسرته العريقة ثراث ضخم : فقد كان والده ابو القاسم احمد قاضي قرطبة ، وكان جده - ويُعرف مثله بأبي الوليد بن رشد - قاضي القضاة في الاندلس كلها ، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع في قرطبة ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة بمكتبة باريس تدل على ملكة النظر والقدرة على التفكير والمحاكمة العقلية التي سيرتها عنه حفيده . وكان الاثنان - الأب والجده - من أئمة المذهب المالكي ، مذهب اهل المغرب والاندلس .

وقد ورث ابن رشد عن ابيه كثيراً من مواهبها الفطرية ، فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ اسرته مسلكها في حب العلم والاقبال على التحصيل . فأتقن علم الكلام على طريق الاشاعرة ، ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن ابيه ابي القاسم واستظهر عليه ( الموطأ ) حفظاً ، وهو الكتاب الاول والأساسي لمذهب الامام مالك ، مما اهلّه لتولي مركز القضاء

في اشيلية وقوطبة كآبيه وجده . ثم تلمذ على ابي جعفر هرون ، ودوس عليه الطب ولزمه مدة وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة التي اطلع بها ولما شديداً حتى انقطع اليها ، فبرع فيها وكانت مصدو شهرته وذويع صيته . فقد وصل منها الى ما لم يدركه سواه فكانت له فيها الامامة دون اهل عصره ، كما يقول ابن الآبار .

اجتماعه بالخليفة . - وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه في الفلسفة وعلوم الاوائل ، فقدمه الى الأمير ابي يعقوب يوسف الذي كان معنياً باجتناب العلماء والفلاسفة اليه . وخبر هذا التقديم الذي يقصه علينا ابن رشد نفسه له معزاه . فقد روى عبد الواحد المراكشي صاحب ( المعجب في تلخيص أخبار المغرب ) ان تلميذ ابن رشد الفقيه ابا بكر بُندود بن يحيى القرطبي أخبره انه سمع الحكيم ابا الوليد يقول غير مرة :

« لما دخلت على أمير المؤمنين ابي يعقوب وجده هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ ابو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم الى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان اول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد ان سألني عن اسمي واسم ابي ونسي ان قال : « ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم اكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم امير المؤمنين مني الروح والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج اهل الاسلام عليه . فرأيت منه غزارة حفظ لم اظنها في احد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلمة سنية ومركب » .

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز الى ابن رشد بتلخيص ارسطو وشرحه ، اذ يستطرد صاحب « المعجب » ايضاً قائلاً :

« اخبرني تلميذه عنه قال : استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم امير المؤمنين يشتكي من قلى عبارة ارسطوطاليس او عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض اغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بمد ان يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . واني لأرجو ان تقى به لما اعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي الى ما هو اهم عندي منه .

« قال ابو الوليد : فكان هذا الذي حلني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكم ارسطوطاليس ، »<sup>(١)</sup>.

**مكانته في بلاط الموحدين .** - وهنا لم نجم ابن رشد ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة . فقد عينه هذا الاخير طبيباً خاصاً له الى جانب طبيبه الفيلسوف ابي بكر بن طفيل ، كما ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وكان ابن رشد ينتقل معظم الوقت مع بلاط الخليفة سواء بالغرب او الاندلس . ولما توفي ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص . ولبت على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفي الخليفة ابو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ - ١١٨٤ م وخلفه في الملك ولده الخليفة ابو يوسف يعقوب الملقب بالنصور الذي أبقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام . وكان يعظمه ويكبره الى حد انه كان يحلسه مباشرة الى جانبه ويتمدى بموضعه مواضع شيوخ الموحدين الاكابر . وحينئذ جرى ما لم يكن بالحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

**نكبه .** - فقد كان ابن رشد خلال ذلك قد ذاعت شهرته الطيبة والفلسفية ذيوماً عظيماً حتى كثر حساده وشائروه الذين نقموا عليه آراءه وأفكاره ونقصوا عليه منزلته لدى الخليفة وعلو مكانته . فنشروا حول

١ - المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، طبعة مصر ، صفحة ١٥٦ - ١٥٩ .



اسمه دعاية مسمومة وأنكروا عليه اشتغاله بالحكمة وعلوم الاوائل ، ورموه بالروق والخروج على الدين واشتدوا في السعاية به عند المنصور حتى احفظوا عليه قلب الخليفة وأوغروا صدره . فلم يرَ مناصاً من الاصفاء اليهم ، رغم ما كان يسبغه على الفيلسوف من تقدير وعطف ، لا سيما وقد كان في حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة ، وبالتالي في أمس الحاجة الى رضى الشعب الذي كان يسيطر عليه خصوم الفيلسوف ومتهموه والمتعصبون عليه . من كان الخليفة مضطراً الى مصانعتهم والسير في ركابهم . فلم ينحرج من مسايرتهم في بعض ما يبغون الى ان تتكشف الازمة وتزول الغمة . وافتهى الامر بادانة الفيلسوف وتلاميذه ، وباحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم الى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة ، وبابعاد ابن رشد عن أوار المعركة بنفيه من قرطبة واعتقاله ببلدة اليسانة . وكان ابن رشد يومئذ قد جاوز السبعين من عمره . كما قضى الخليفة على زملائه بالنفي الى جهات اخرى ، وصودرت كتب الجميع وأمر باحراقها أيتها وجدت ، الا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت كما ذكرنا .

وهناك اسباب اخرى لفضب المنصور على الفيلسوف غير هذه ، بعضها شخصي وبعضها يعنى المقيدة والفكر :  
منها اختصاصه بأبي يحيى اخي المنصور ووالى قرطبة ، وقد كان بين الاخوين مودة وجفاء .

ومنها ان الفيلسوف كان - كما يروي لنا القاضي ابو مروان الباجي - مق حضر مجلس المنصور وتكلم معه او بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول : « تسمع يا اخي » فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد او مصانعة السلطان . وكان المنصور يُسرُّ له المرأة في مخاطبته .  
ومنها - وهو ما يدخل في باب ما يسمى اليوم بالمعيب في الذات

الملكية - ان ابن رشد قال في شرحه لكتاب ( الحيوان ) لأرسطو عندما أتى على ذكر الزرافة : « ورأيت الزرافة عند ملك الببر » مشيراً بذلك الى المتصور الذي رأى في ذلك إهانة له وإلصقة .

ومنها ورود عبارة بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر ان الزهرة احد الآلهة » .

ومنها انه شاع في المشرق والأندلس لمعه على ألسنة المنجمة ان ربحاً عاتية ستهب في يوم كذا وتهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشدت جزع الناس واتخذوا الفيران والاتفاق تحت الارض قوياً منها . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيا - وهو ابن رشد - وفاوضهم فيها . فقال احد الحاضرين : ان صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ربح بعدها يعم اهلكها . فانبرى ابن رشد ولم يتالك ان قال : والله ، وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ! فسقط في ايدي الحاضرين واكبوا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن .

وأخيراً هناك سبب عام لنكبة ابن رشد أهم من هذه الأسباب جميعاً يقف وراءها ويفندنها ويؤجج لظاها . ألا وهو هجومه المستمر على المتكلمين من الأشاعرة هجوماً لا هوادة فيه ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الأندلس في زمن الموحدين . لذلك اتهمه اعداؤه بأشنع التهم وأكثرها تنفيراً للناس منه ، فقالوا انه ملحد مارق متدع خارج عن الملة .

والخلاصة ان الاسباب الرئيسية لنكبة ابن رشد تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً وتكن في الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، بين مطالب العقل ونوازع الوجدان ، بين المبادئ السامية والمثل الرقيقة وبين دواعي الغريزة والأناية الفردية . وقد اجتمعت هذه الأسباب كلها لإدانة الفيلسوف الذي لم تكن ظروفه الخاصة سوى مناسبة طارئة لتفجير الأزمة وإلهاب الصراع .

وعلى كل حال لبث ابن رشد في معتقله باليسانة مدة لا تعرف على وجه الدقة . ومعظم المؤرخين يرجعون ان النكبة وعقوبتها والمفرو عنها لم تطل اكثر من سنة . فإن جماعة من اكابر اهل اشبيلية خاطبوا المنصور - وربما كان ذلك بإيعاز منه - في شأن ابن رشد وزملائه وتشفعوا لديه في سبيل اقاتلهم والمفرو عنهم ، ونفوا عن الفيلسوف تهمة المروق والزيف وشهدوا بحسن ايمانه وسلامة عقيدته وبأنه على غير ما نسب اليه . ونفى ابن رشد عن نفسه من جهة اخرى تهمة الميب في حق المنصور بوصفه اياه بملك البربر وقال انه انما كتب « ملك البربر » ولكنها تصحفت على القاري . وفي هذه الاثناء كانت الغاشية قد انحابت والماصمة قد هدأت ؛ وكان المنصور قد استعاد سيطرته على الموقف ، فاستجاب لشفاعتهم وعفا عن ابن رشد وصحبه . ومن يدري ؟ ففعل المنصور هو الذي اوعز الى هذه الجياعة بطلب الشفاعة للفيلسوف ورفاقه . والدليل على ان المنصور انما فعل ما فعل مدفوعاً بضغط الظروف والأحداث لا انتقاماً منه او اضطهاداً له اقتضاه على نفى الفيلسوف دون اعدامه ، ثم استقدامه اليه . وهكذا استرد ابن رشد حظوته في بلاط الموحدين وعاد الى مراکش ، حيث كان المنصور ، ليلحق بحاشيته ولكنها عودة لم تطل . فقد وافاه الاجل في السنة نفسها التي عاد فيها وهو في الخامسة والسبعين من عمره ، فدفن أولاً بمراكش لمدة ثلاثة اشهر فقط ، ثم نقل منها الى قرطبة مسقط رأسه وموئل أسرته ودفن بها في روضة آباءه . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . وقلنا في ذلك :

هذا الإمام وهذه اعماله يا ليت شعري هل أتت آماله ؟ ، وبموته فقدت الفلسفة اكبر نصير لها في الاندلس والعالم الاسلامي عامة .

**آثاره .** - وضع ابن رشد كتباً ورسائل كثيرة في شق العلوم التي كانت معروفة في عصره . وقد اختلف المؤرخون في عدد مؤلفاته ، لكنها لا تقل

على كل حال عن سبعين مؤلفاً ضاعت اصول الكثير منها وبقيت ترجماتها محفوظة باللغة العبرية واللاتينية . وقد ذكر رينان عن فهرست عربي قديم محفوظ في خزانة الاسكوريال ثمانى وسبعين رسالة او كتاباً لابن رشد في الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام .

ويمكن تقسيم هذه الآثار الى قسمين :

أ - شروح وملخصات ، ب - مصنفات شخصية اصيلة مبتكرة .  
وليس من الضروري ان نسرده هنا اسماء هذه المؤلفات بنوعها جميعاً ، لأننا لن نأتي عندئذ بجديد ، بل سنجتزئ بأهمها .

أ - ام شروح ابن رشد وملخصاته :

جوامع سياسة افلاطون ( وهو تلخيص كتاب الجمهورية )

تلخيص كتاب الكون والفساد ( لأرسطو )

تلخيص كتاب السماء والعالم ( لأرسطو )

تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ( لأرسطو )

شرح السماع الطبيعي ( لأرسطو )

شرح كتاب السماء والعالم ( لأرسطو )

شرح كتاب المقولات ( لأرسطو )

تفسير ما بعد الطبيعة ( لأرسطو )

تلخيص كتاب النفس ( لأرسطو )

تلخيص كتاب المحسني في الفلك ( لبطليموس )

تلخيص كتاب الملل والأعراض ( لجالينوس )

مقالة في ما خالف ابو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه

وقوانين البرهان والحدود

الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء ( لابن سينا )

شرح ارجوزة ابن سينا في الطب

مختصر كتاب ( المستصفى ) للغزالي

ب- ام المصنفات المبكرة الاصلية :  
تهافت التهافت ( وينقص به كتاب التهافت للغزالي )  
الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق  
ويمكن بذاته وواجب بغيره وواجب بذاته

مقالتان في علم النفس

مقالة في العقل

كتاب الكلبيات ( في الطب )

فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال  
الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ( في العقائد وعلم الكلام )  
بداية المجتهد ونهاية المقتصد ( في الفقه )

اسلوب ابن رشد . - من الصعب الحكم على اسلوب ابن رشد الحقيقي ،  
لأن المؤلفات التي وصلت الينا منه باللغة العربية نادرة جداً ! وأما سائر  
كتبه فهي كما قلنا منقولة الى اللاتينية والعبرية ، وغني عن البيان ان  
الترجمة لا تنبئ ، بدقة عن اسلوب المؤلف . وأهم كتاب في الفلسفة المحضة  
وصل الينا منه في العربية هو « تهافت التهافت » الذي يرد فيه على الغزالي .  
وأغلب الظن انه من اواخر كتبه ، ولذلك يتجلى فيه نضجه وثمرات  
كهولته . وهناك كتب اخرى وصلت الينا اقل منه شأنًا ، فلنتخذها نموذجاً  
للحكم على اسلوبه الفلسفي .

وقد صرح ابن رشد بغرضه من تأليف هذا الكتاب فقال في مطلعته :  
« فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب  
( التهافت ) لأبي حامد في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة  
اليقين والبرهان » (١) .

تناول ابن رشد في كتابه هذا حجج الغزالي والمسائل العشرين التي  
ردّها على الفلاسفة ، فلم يدع اعتراضاً إلا فندها او - في بعض الحالات -

أقره ، ولا برهاناً إلا أظهر صحته أو ضعفه ، بدقة لا تخلو من الغموض . فهو في هذا الكتاب ينظر الى الغزالي نظره الى رجل فقيه يعتمد الأدلة الجدلية لا البرهانية ، ويهاجمه مهاجمة عنيفة ويرميه بضعف الحججة ووهن البرهان ، ويتهمه بأنه يفتّر ويبدل في اقوال الفلاسفة ويأخذ ما يوافقه منها ويدع ما لا يوافقه ، ويصفه بالخبث والفسطة ، ومن ثم يخرج من حظيرة الفلسفة والفلاسفة . وهو يتخذ من بعض اقواله ذريعة للاستطراد في قضايا فلسفية مختلفة تتصل بالموضوع من قريب أو بعيد . فيبسطها بسطاً نتبين فيه شوائل العمق والغوص على المعاني ، ويفصلها تفصيلاً دقيقاً ينم عن معرفة غزيرة وإطلاع واسع وقدرة على التحليل المنطقي والموضوعية التي تتجلى في انصاف الخصم والاعتراف له ببعض المواقف المعقولة والاعتراضات الصحيحة . وينبغي ان نشير هنا الى انه لا بد لمن اراد فهم ردود ابن رشد من الاطلاع على ( تهافت ) الغزالي بإمعان وروية قبل البدء بكتاب ( تهافت التهافت ) .

وأسلوب ابن رشد في مناقشته للغزالي مثال للأسلوب العلمي الرصين الذي يتميز بالجفاف والدقة والعمق . ولذلك فان المتصفح لكتابه لا يرى فيه تلك الجزالة والمذوبة والإغداق التي يراها في كتاب الغزالي ، ولا يحس فيه تلك العاطفة المشبوبة التي يحسها وهو يقرأ « تهافت الفلاسفة » . فالغزالي شاعر عاطفي قلق يود ان يستولي على لبّ القارئ بأية وسيلة ممكنة وان يقتنصه بشق الطرق التي تتراوح بين البرهان والجدل والخطابة ، وأن يحمله على الايمان بتعاليمه هو وعلى ان الفلاسفة قد ضلوا ضلالاً بعيداً عندما خاضوا في قضايا ما وراء الطبيعة ووصلوا فيها الى نتائج تخالف ما نص عليه الشرع . وأما ابن رشد فهو باحث متزن غلب عقله هواء الى حد بعيد . فهو لا يميل لإرادته على القارئ بل يضع بين يديه الحقيقة الناصعة ويبين له وجوه الاختلاف والاتفاق فيها ويترك له الخيار في اتخاذ الموقف الذي يريد ، وسواء عليه بعد ذلك اقتنع ام لم يقتنع .

فهو يكتب ابتغاء الحقيقة لا ليلمق القارئ وينتزع موافقته . فحسبه انه وضع أمامه جميع العناصر المطلوبة للبحث ، وليكن موقفه بعد ذلك ما شاء له ان يكون .

وهو مالك لزمام موضوعه يسقضي جميع اطرافه وشوارده . فان أسهب واستطرد واطال لم تقته الغاية بالتطويل ولم يغب عن نظره أحق البحث ، بل ظل يدور فيه ويستجمع عناصره بدقة وامانة . وان اوجز وقصر استوعب فجمع واوعى . فله على نفسه وموضوعه سلطان لا تجمع به الجوامع ولا تشرذ به الشوارد ، ولا تنأى به مشاغل الطريق عن المقصد والغاية .

والخلاصة ان اسلوب ابن رشد العلمي يكاد يبلغ القمة في الكمال لولا انه يشوبه أحياناً قليلة ما يشوب أسلوب الغزالي من الميل الى تسفيه آراء الخصم وتحقيره والتشهير به ، وهي صفات ليست من العلم في شيء . ومع ذلك فقد استجاز ابن رشد الاتصاف بها عندما حكم على الغزالي بأنه « شرير جاهل » مما لا يليق برجل من معدن ابن رشد ان يتفوه به . ولكن هذه الشوائب على كل حال تظل قليلة نسبياً في وقت عزّ التجرد الخالص وحيث كان التنزه عن الهوى مطلباً عسيراً دونه خרט القناد . فلكل جواد كبوة ، ولكل عظيم هفوة .

شخصيته . - كان ابن رشد إمام عصره في الفقه وعلوم الدين ومن اعظم الأطباء الذين انجبههم العالم الاسلامي في عصوره المختلفة ، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الاندلسية وعباقرة التفكير الذين ظهوروا خلال القرن السادس للهجرة وهم : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد وصفه الذين ترجوا له بحمة من الأوصاف الفريدة التي تدل على شرفه في العلم والنفس ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً واخفضهم جناحاً . 'عني بالعلم منذ صفره الى كبره ' ، حتى 'حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه و ليلة بنائه على ابيه ، وانه

سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ، ومال الى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون اهل عصره . وكان يُفزع الى فتواه في الطب كما يُفزع الى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الاعراب والآداب . وهو لم يتخذ من مناصب النولة التي تقلب فيها سبيلاً الى الإثراء ، بل وهب نفسه للآخرين . فقد تأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح اهل بلده ومنافع اهل الاندلس عامة . وهو كريم معطاء يبذل عونه لقصاده ويحبذ عليهم ، سواء كانوا من محبيه او من شائنيه . وقد أثر عنه في قضائه انه كان يتحرج كثيراً من الحكم بالموت . فاذا لم يجد منه مناصاً أحاله على مساعديه ليراجموه ويحصوه وليعيدوا النظر فيه قبل ابرامه .

وكان يتعفف عن حضور مجالس الانس والطرب والحوش في احاديث المجون وسقط القول والتنازع بالألقاب . بل لقد بلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً به انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل في عهد الصبا . والمتواتر من جملة اخباره انه كان أبعد الناس عن الملق والمداينة وزخرف القول في ألقاب الملوك والأمراء ، فكان يرسل الكلام على سجيته دون بهرج او تزويق . وقد رأينا كيف كانت يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : « يا اخي » فشرف النفس اولى عنده من المصانعة والنفاق وتزييف الألفاظ .

وكان ابن رشد غليظاً للحق يسعى اليه ويحده في طلبه ، ولا يستكف عنه ايما وجده . وكان يدعو الى نبذ التعصب والهوى بغير حق ، وقبول الآراء الصحيحة والأخذ بها دون اعتبار للدين او المذهب ، وسواء جاءت من المسلم او من غير المسلم ، فذلك أجل بالانسان وأدعى الى الانصاف . وفي هذا يقول في كتابه ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ) : « يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ،



وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التركية ليس يعتبر في صحة التركية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة <sup>(١)</sup> . ويقول في موضع آخر : « يجب علينا ان ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرتنا منه وعذرناهم » <sup>(٢)</sup> .

اجل لقد كان الحق رائده في مناقشاته وإبحاثه ، والأمانة العلمية هي التي كانت تقود خطاه فيما قام به من دراسات وتحيصات . فهو في مناقشته للغزالي في كتابه ( تهافت التهافت ) يعترف له بأخطاء الفلاسفة ولا سيما العرب منهم . وكان لا يتعامل على خصمه هذا بل يقر بنواحي الصواب في أقواله . لكنه يعيب عليه انه سريع الأخذ بأقل « وضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ، شديد السرور به ، مما لا يدل على روح فلسفية علمية صحيحة . وكان ابن رشد أيضاً يتوخى الدقة ومنتهى الامانة في تحقيق ارسطو وتصفية أقواله مما دخلها من عناصر افلاطونية غريبة عنها . فلم يكن كغيره من المشائين العرب يقبل كل ما نسب الى المعلم الاول ، بل لقد اعتمد اسلوب المقارنة بين النسخ المتعددة لفهم ارسطو . فقد تناول الترجمات المنسوبة اليه وراح يقابل بعضها ببعض ويصحح بعضها ببعض ، فيقابل أقوال ارسطو في كتاب بأقواله في كتاب آخر في الموضوع الواحد والفكرة الواحدة ليتوصل الى حقيقة مذهبه وبقدمه للعالم على الوجه الصحيح ، فتم بذلك عن مقدرة علمية نادرة وتفكير حصيف . ولئن كان حظه من النجاح في هذا الباب أقل مما يتوقع من أمثاله فذلك لأن

١ - فصل المقال ، صفحة ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٣٣ .

الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم ارسطو من صعوبة ولأن النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجوا اكثر الأحيان دون ان يفهموا . ثم جاء الشراح فصبغوا ارسطو بصبغة افلاطونية محدثة . ورغم كل ذلك فقد استطاع ابن رشد لمقابلته بين الترجمات واطلاعه على الشروح اليونانية واستيعابه لكل تأليف ارسطو ، ان ينجح في شرح ارسطو نجاحاً كبيراً وأن يبلغ فيه شأواً لم يبلغه أي دارس لأرسطو في القرون الوسطى كلها ، رغم ما تسرب الى فلسفة هذا الأخير من الشبه والأضاليل ورغم تعذر الرجوع الى النصوص الأصلية والمطابق العلمية الموثوقة لدراسته آنذاك . وهكذا قبض لابن رشد ان يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشائية سواء في معرض الرد على خصومها من المتكلمين عامة او في معرض تقويم مساوئها على ايدي المشائين العرب من اعوجاج وتنقيتها بما قد علق بها من الشوائب . فحسبه هذا المجد الذي لا يُضاهى .

وإذا كان شديد المراس في هجومه على خصومه فلم يفعل ذلك تشفياً او استعلاء . فهو في حلقته على المتكلمين لم يدحض آراءهم شقفاً منه بقهر الآخرين او كلفاً بمخالفاتهم والسخرية بهم ، ولا رغبة في ابقاعهم في مهاوى الحيرة والشك . فما كان أبعد عن ان ينهج معهم هذا النهج . انه ينشد الحق ويريد اظهاره للآل . كيف لا وهو في معرض نقده للغزالي يعجب له كيف احلّ لنفسه ان يقول في احد كتبه وهو ( تنهايت الفلاسفة ) انه لا يريد الوصول الى الحقيقة في هذا الكتاب ، وإنما يريد ان ينقض آراء الفلاسفة وأن يشوش عليهم نظرياتهم وأن يفهمهم ببيان تداعي مذهبهم وتناقضها فيما بينها ، دون ان يهديهم مع ذلك الى سبيل الرشاد ؟ فقد وصف فيلسوفنا هذا المسلك بأنه ما كان ينبغي للغزالي ان يرضاه لنفسه ، لأنه يتناقى مع روح العلم ، وذلك لأن الفيلسوف الحق هو الذي يبحث عن الحقيقة جهده ، فإذا هو استطاع الوصول اليها فعليه ان يعرضها على خصومه عرضاً واضحاً حتى يفيدوا منها هم الآخرون . فالحقيقة ضالة كل

باحث ، اينما وجدها التقطها .

وهكذا نشد ابن رشد الحقيقة لذاتها ، فعلا مقامه ونبه صيته وكسب في الخالدين .

ابن رشد وأرسطو . — من المعروف ان ابن رشد معجب بأرسطو يشيد به وينافح عنه ويرى نفسه فخوراً بالانتساب اليه والتلمذة على كتبه . وهذا حق . فابن رشد معجب بأرسطو غاية الإعجاب ، وهذا لا ضير فيه . فكل مفكر ثابه في القرون الوسطى ، وكل ذي عقل وسداد في الرأي ، وكل من اوتي بسطة في العلم والحكمة آنذاك ، كان يبدي إعجابه بأرسطو ويحمل منطلقه ارسطو ، ويبني نظريته الى الكون والحياة والوجود على فلسفة ارسطو . فأرسطو كان بداية كل تفكير عقلي ورمز كل تحرر ذهني والمحور الذي تدور حوله كل حركة تجديد وانعتاق . فكما يعجب مفكرونا اليوم بكوبرنيك وغاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن واينشتاين ، كذلك كان المفكرون في القرون الوسطى يعجبون بأرسطو واضرابه . فلكل مرحلة من مراحل التاريخ منارات ومراكز للاشعاع تستضيء بها المراحل التالية التي تعقبها وترى كل شيء من خلالها ، حتى اذا ما خبا نورها برق نور آخر على انقاضها فتغدى بزيتها واستمد منه حياة وقوة .

وهكذا ابن رشد : فإذا ما ابدا إعجابه بأرسطو فإنه لم يخرج عن ان يسير في تقليد متبع تقتضيه طبيعة الأشياء ومنطق التطور ، وأنت يردد فكرة مألوفة ، سبق لفلاسفة العصور الوسطى ان رددوها من قبل . لكن هذا الإعجاب يجب ألا يصرفنا عن الطابع الاصيل لفيلسوفنا . فلئن أشاد بأرسطو وتوفر على شرحه بدقة وأمانة وإخلاص ، فذلك ليتخذ منطلقاً له ويكون له اداة للتعبير عن آرائه الخاصة وذريعة لإظهار شخصيته واستقلاله في التفكير . وسرى كيف انه وهو يشرح ارسطو قد اتى بأراء لم تخطر ببال ارسطو ، بل بأراء من شأنها لو اطلع عليها المعلم الاول ، ان ينكرها ويثور عليها . ومن اليسير علينا ان نتعرف على هذه

الآراء في شئ كتبه ، سواء تلك التي يشرح فيها أرسطو او تلك التي هي من وضعه وتصنيفه . فواصلته لا بد ان تتكشف في الحالين على السواء . يقول رينان : « ان ابن رشد لم يطمح الى اكثر من ان يكون شارحاً . إنما لا نخدعن بهذا التواضع الظاهر . ان العقل البشري ضنين ابداً باستقلاله . قيّده بنص ، فانه يستعيد حريته بتأويل هذا النص . وقد يفسد النص ولا يرضى التخلي عن اخص حقوقه : حق التفكير الشخصي » .

لقد كان ابن رشد في شرحه لأرسطو بدءاً من الشراح ، كما كان في التفكير الشخصي بدءاً من المفكرين .

فهو اولاً بدع من الشراح لأن تفسيره لفلسفة أرسطو يختلف منهجاً وعمقاً عن تفسير المشائين العرب الذين سبقوه ، ولا يخلو من قوة في الحجاج يسخرها للرد على هؤلاء المشائين - ولا سيما الفارابي وابن سينا - مبنياً ما صح عنده من مذهب ( الحكيم ) ، وثابذاً ما جاء به هؤلاء المتأخرة من فلاسفة الاسلام ، من أقوال نسبوها اليه بغير حق . فقد كان شراح أرسطو اليونان - كالاسكندر الافروديسي Alexandre d'Aphrodite وThémistius وسبليقيوس Simplicius يؤلفون ما يعرف بالجوامع او التلاخيص يوجزون فيها غرض أرسطو في قضية من قضايا الفلسفة . لكن هذه الجوامع او التلاخيص لا ترتفع الى مرتبة الشروح بالمعنى الدقيق للكلمة . ولما جاء شراح أرسطو العرب تأثروا بالشراح اليونان وأقادوا من منهجهم . ولئن تفوقوا عليهم في الابتكار وقوة الشخصية إلا انهم ظلوا دون ابن رشد . فهذا الأخير لم يقتصر على الجوامع والتلاخيص ، بل لقد اضاف اليها اسلوباً جديداً لم يكن للشراح قبله به عهد استفاده من تفسير القرآن . وبذلك كانت له على أرسطو ثلاثة شروح : الاكبر والاوسط والاصغر . فالأكبر كان يثبت فيه نصاً لأرسطو فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة . وقد يستطرد احياناً الى ايراد نصوص مستمدة من تأليف أرسطو الاخرى ، وقد يعتمد ايضاً الى التخريج اللغوي للألفاظ

المفسرة . والراجح ان ابن رشد قد اخذ هذه الطريقة عن التفسير التي وضعت لآي القرآن الكريم . وذلك كما فعل في كتاب ( المقولات ) وتفسير ( ما بعد الطبيعة ) وشرح ( السماع الطبيعي ) .

والأوسط ، وفيه ينقل فقرات طويلة لأرسطو ، فيحذف منها اجزاء ويضيف اليها شروحا ، ويعرض آراء مفسرين ، وبنقاش ويرجح . وإذا بدت له بعض الكلمات غامضة احيانا شرحها بكلمات وجيزة كما فعل في كتاب تلخيص كتاب ( النفس ) لأرسطو .

والأصغر وفيه يضرب ابن رشد صفحا عن كلام ارسطو ويحمل مذهبه ، وقد يزيد عليه او يرجح رأي احد المفسرين والفلاسفة على آخر . ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المسماة ( الرسائل الطبيعية الصغرى ) Parva Naturalia . هذا ويسمى الشرح الحقيقي ( الاكبر ) بالعربية - كما يقول رينسان - ( الشرح ) او ( التفسير ) . ويسمى الاوسط ( التلخيص ) ، ويسمى الاصغر ( جوامع ) .

هذا من حيث المنهج ، وأما من حيث العمق ، فقد استطاع ابن رشد ، بما أوتي من ذكاء فادر وعقل راجح ومقدرة على النقد فائقة ، ان ينفذ الى اغوار فلسفة ارسطو ويقف على اسرارها ويميز الدخيل فيها من الاصيل ، ويستخلصها من الشوائب التي كانت قد علفت بها على يد الشراح الاسكندرانيين الذين سار العرب على آثارهم . واذا كان ابن رشد لم يبلغ الغاية في هذا السبيل فان ذلك كان مطلبا عسيراً في وقت لم يعمد تحقيق النصوص الفلسفية ، وحيث كان الناس يرون ان تحقيق النصوص الدينية أولى من تحقيق النصوص الفلسفية . لا سيما وأن النصوص اليونانية الاصلية لم تكن مبدولة للشراح العرب الذين يؤخذ عليهم الاحاطة بفلسفة اليونان دون لغتهم .

وإذ نصب ابن رشد نفسه شارحاً لفلسفة ارسطو وتطهيرها من الشوائب ، فلا بد ان يتخذ من الفارابي وابن سينا والغزالي موقفاً معيناً تليه عليه

نزعته الى إحقاق الحق . فنراه يقف موقفاً مزدوجاً في هذا السبيل :  
فهو يقف مع ابن سينا ضد الفزالي حين يراه متفقاً معه في الرأي ،  
وبمباراة أخرى حين يراه قد صدر عن فلسفة ارسطو ، فهذا من شأنه  
ان يضيف الى مذهبه سنداً جديداً .

ومن جهة أخرى حين يراه خالف المعلم الاول قابتدع ما لم يذهب  
اليه ، نراه يندد به ويقول انه ليس ثقة فيما يروي عن القدماء وأنه انما  
ضله المترجون والشرّاح الاسكندرانيون . فابن سينا قد اخذ عن فورفوريوس  
الصوري ، وفورفوريوس هذا ليس من الحذاق . وبذلك اتاح ابن سينا الفرصة  
للفزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة ، بينما ابن سينا - هو والفارابي - هو الذي  
يستأهل الرد .

وإذن فلا عجب ان رأينا فيما يلي شدة من فيلسوف قرطبة على الشيخ  
الرئيس في هذه المسألة او تلك ، لأن الغرض الذي كان يهدف اليه مما كتب  
انما هو بيان الحق سواء كان الحق مع الشيخ الرئيس او مع حجة الاسلام .  
فالمهم شرح ارسطو .

وعلى كل حال فان ابن رشد قد خطا في شرح ارسطو - منهجاً وعمقاً -  
خطوة بعيدة المدى لم يبلغها احد من قبله ، حتى صار يُعرف في القرون  
الوسطى كلها باسم ( الشارح ) Commentator وهو اللقب الذي اطلقه  
عليه دافني في الكوميديا الإلهية .

وكما كان ابن رشد بدعاً من الشرّاح ، كذلك كان بدعاً من المفكرين .  
فقد تجاوز الشرح والتفسير وأتى بأراء وأفكار هي من ثمرات عبقريته  
الخاصة ؛ وأشد ما يكون ذلك ظهوراً في معرض رده على الاشاعة خاصة  
والتكلمين « من اهل ملتنا عامة » ، وكذلك عندما يعالج بعض القضايا  
الفلسفية الهامة ويتصدى للرد على ( تهاقت ) الفزالي ، ولا سيما عندما يناقش  
مسألة اتصال الحكمة بالشريعة ويضع نظرية للتوفيق بينهما ، مما سراه على  
وجه التفصيل في سياق هذه الدراسة .

ويجب ان فبادر منذ الآن الى القول بأن مذهب ابن رشد قد اسيء فهمه كثيراً ، بل لا يكاد يوجد مذهب فلسفي شوه وحرف كما شوه مذهب ابي الوليد وحرف . فالتجمات اللاتينية لكتبه كثيراً ما كانت بعيدة عن الاصل ولم تكن امينة في النقل . وقد جاء على هذه التجمات عهد لم يستطع فيه كثير من المدرسين التفرقة بين ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الشارح ، او بينه وبين الفلاسفة السابقين عليه ، ولا التمييز بين الآراء التي كان يعرضها فيلسوفنا على انها آراؤه الخاصة هو او تلك التي كان يبسطها على انها آراء غيره من المفكرين . كل ذلك كان نتيجة للفوضى العقلية التي سادت اوروبا الغربية في القرن الثالث عشر ، حتى اننا الى عهد قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم ، لأن رينان في كتابه ( ابن رشد ومذهبه ) لم يرجع الى أي نص عربي . أما مونك فقد درس المخطوطات العربية الموجودة بباريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد لم يستعن إلا بالتراجم اللاتينية والعبرية . لذلك يجب إلزام الحذر الشديد بازاء كل ما ينسب الى ابن رشد وعدم الاعتماد على التجمات اللاتينية بل على نصوص عربية موثوقة .

**تفرقه بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب .** - اذا اردنا ان نفهم فلسفة ابن رشد على حقيقتها يجب علينا ان نمي قبل كل شيء بتفرقه المشهورة بين عالم الغيب وعالم الشهادة او بين الغائب والشاهد كما يسميها ايضاً ، أي بين الخالق والخالق . وهي تفرقة ترجع في اصولها الاولى الى قوله تعالى « ليس كمثل شيء » وإلى قول السلف « كل ما خطر ببالك » فافه بخلاف ذلك » . وقد سار على هذه التفرقة عامة المسلمين وخاصتهم . فالمسلمون جميعاً - او قل اكثرهم - ينزهون الله عن صفات الحوادث ويفرقون بينه وبين العالم ، في حل كثير من المشاكل التي كانت تعترضهم . ولم يفعل ابن رشد سوى ان يضي في طريق معبد شقه له من قبله . وأقرب فيلسوف اليه اخذ بهذه التفرقة هو ابن طفيل . لكنها لم تتجاوز

وتتحدد او تصبح عاداً لمذهب كامل في الوجود إلا عند ابن رشد .  
فابن طفيل وان قال بها إلا ان هناك فرقاً كبيراً في أهمية هذه التفرقة  
عند كليهما ، وهو انها عند ابن طفيل جزء ثانوي من مذهب ، او قل هي  
حيلة يرجع اليها عند الحاجة فقط . لكن ابن رشد يستخدمها بمهارة تاذرة  
جديرة بالإعجاب في حل جميع المشكلات الدينية الفلسفية على وجه  
التقريب . فهي عنده المحور الذي انما يدور عليه مذهبه والأساس الذي  
يشد جميع اجزائه بعضها الى البعض الآخر .

فالمعلوم ان ابن طفيل قال في معرض كلامه على اللبس والخلط اللذين  
يقع فيها الانسان عندما يطبق على العالم المقول ما يعرفه عن العالم  
المحسوس : « العالم المحسوس منشؤه الجمع والافراد . وفيه تفهم حقيقة ،  
وفيه الانفصال والاتصال والتعيز ، والمغايرة والاتفاق والاختلاف . فما ظنه  
بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في امره بلفظ  
من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه  
إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه » (١) .

لكن ابن رشد وان اخذ بوجهة نظر ابن طفيل ، فانه لا يأخذ بها  
كما هي ، بل يحدث فيها تفسيراً جوهرياً . ذلك انه يرى - خلافاً لابن  
طفيل - ان الحدس الصوفي الذي يقال انه يكشف عن عالم الفيب على  
حقيقته ليس بالوسيلة الصالحة للوقوف على وجه الخلاف بين ذلك العالم  
وعالمنا المحسوس ، وإنما وسيلة ذلك ، البحث العقلي الذي يفيد اليقين القائم  
على البراهين ، أي اليقين الذي لا يملك احد تكذيبه ما دام يعتمد على  
المقدمات والمعلومات المطلوبة لإنتاج النتائج التي توصل الى ذلك اليقين .  
وهناك اختلاف آخر بين تفرقة كل من ابن طفيل وابن رشد . فبينما  
نرى هذه التفرقة ثانوية عند ابن طفيل ولا يلجأ اليها إلا عند الحاجة  
فقط ، أي عندما يجد صعوبة في توضيح اجزاء مذهب ، اذا بها تصبح



اساسية تتغلغل في صميم مذهب ابن رشد الذي يعتمد عليها بالذات لكي يبرهن لنا على ان الصفات الإلهية مغايرة للصفات الانسانية ولا تشبهها الا في اشتراك الاسم . « واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انها باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب » كما يقول . وفيما عدا ذلك لا وجه للمقارنة بينهما . كما سيستخدمها ايضاً لإظهار الفارق الكبير بين عملية الخلق الإلهي وعملية الخلق كما يفهما الانسان في عالمه المحسوس ، وللتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الانساني ، ولحل مشكلة الخير والشر والعدل والجور وغير ذلك . وبكلمة واحدة لا يمكن فهم فلسفة ابن رشد بدون التفرقة الحاسمة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، او بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب .

والخلاصة لا يحوز للباحث في الدين والفلسفة بحسب تفرقة ابن رشد المذكورة ان يطبق المعاني الانسانية على الامور الإلهية . لقد جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » . ولكن الفلاسفة وبخاصة علماء الكلام ، والاشاعرة على نحو اخص ، وهم أشد خصوم ابن رشد لهدأ ، نسوا في حومة لجبعهم ان يرجعوا الى هذه الآية الكريمة دائماً ، فمالجوا صفات الله كما لو كانت صفات انسانية ، وتكلموا عن الإرادة والعلم والفعل والايحاء والخلق بمانيها الانسانية ، فوقموا في شق انواع التناقض وتخبطوا في النتائج المتعارضة ، كل ذلك بسبب المائلة بين الخالق والخلق ، وتشبيه الله وصفاته بالانسان ، وقد كان الأوّل بهم ان يعترفوا من اول الأمر ان نسبة الصفات الى الله ليست كنسبتها الى الانسان ، وان الخوض فيها للوقوف على حقيقتها طمع في غير مطمع وتعمق في الجدل لا يجدي ، والحاف في اللجج والمشاغبة لا يعقبه غير الوال ، أي انه كان احرى بهم ان يعودوا الى رأي السلف ويتركوا امر هذه الصفات الى الله ، وأن يكفوا بالتسليم بوجود هذه الصفات دون البحث في حقيقتها ، لأن المرء لا يستطيع ان يعبر عنها إلا بلغة انسانية وهي لغة قاصرة ، فقياس الغائب على الشاهد تشبث بالقرور واستمراء

للبدعة . إذ كيف لنا ان نطبق المقولات الانسانية على الله ؟ وكيف يجوز  
للمخلوق المتناهي ان يتناول الى معرفة حقيقة صفات اللامتناهي ؟ وليس في  
هذا دعوة الى رفض العقل والى الايمان بالأسرار ، وإنما فيه دعوة صريحة الى  
التمييز بين المعطيات المختلفة وعدم الخلط بين الخصائص المتباينة ، كما فيه أيضاً  
تصيين لخصائص العقل وبيان للحدود التي يمكن ان تصل اليها أضواؤه والمدى  
الذي ينفذ اليه شعاعه .

**التوفيق بين الحكمة والشريعة .** - لقد حاول كل فيلسوف مسلم  
التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولكن ابن رشد كان اماماً في هذا الباب .  
ففي البيئة التي كانت تحيط به - وهي بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة  
والفلاسفة وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج على مألوف القوم - كانت محاولة  
التوفيق بين دين المسلمين وفلسفة الاغارقة مسألة حياة او موت بالنسبة الى  
مصير الفلسفة وكل من يتصدى للدفاع عنها والذود عن حياضها . لذلك لا  
نعرف احداً من الفلاسفة السابقين على ابن رشد من بذل في هذا السبيل ما  
بذله هو من جهد ، ولا خصص لمشكلة التوفيق من كتاباته قدر ما خصص هو  
لها . فهو لم يس هذه المشكلة عرضاً كما فعل بعض اسلافه ، بل لقد درسها  
دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان اصائله  
ومعقل الطرافة في تفكيره الفلسفي كله .

أجل ان مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة قد أثارت قبل ابن رشد  
بزمان طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح غارة ، وبالتفصيل  
والتدليل غارة . فأراء الفارابي وابن سينا مثلاً لم تكن إلا ضروباً من التقريب  
بين الاسلام وبين الفلسفة الارسططاليسية ، ولكنه تقرب تغلب عليه الإشارة  
والتلميح . وكذلك أخوان الصفا . واما ابن طفيل فيغلب على أقواله بعض  
التفصيل والتصريح : لأن لقاء حي بن يقظان بأسال واقفاقها على العيش معاً  
محاولة صادقة للتوفيق اكثر عمقا من ذي قبل . ولكن ابن طفيل على كل حال  
لم يواجه المشكلة مواجهة مباشرة ، بل ظل يحاور ويداور للوصول اليها ،  
ويتحائل عليها بالخصص والرموز والتشبيهات والاستعارات . وهكذا فالفارابي

وابن سينا وأخوان الصفا وابن طفيل لم يقطعوا أكثر من ان أشاروا اجمالاً الى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل ، دون ان يضوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرم غنائية ابن رشد . وبعبارة اخرى ان جميع المحاولات السابقة على ابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة ولكنها لم تحدها ولم تبهرن عليها ولم تمثر على حل منهجي منظم لها كالحل الذي عثر عليه ابن رشد . فإثارة المشكلة كيفما اتفق ، شيء ، وتحديددها والبرهان عليها والعثور على حل منهجي لها شيء آخر . فشقان بين الاثنين . وبيننا عرض لها السابقون على ابن رشد في ثنايا كتبهم وبجائهم ، فان ابن رشد قد أفرد لها كتابين حددها في احدهما (فصل المقال) وعالجها ورسم أبعادها من الوجهة النظرية البحتة ، وفصلها في الآخر (الكشف عن مناهج الأدلة) وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية . كما أفصح عنها ايضاً في ثنايا كتابه القيم ( تهاقت التهاقت ) ؛ فكان فذاً في معالجته وكان يدعاً في حلوله .

وقد رأى ابن رشد في دراساته الدينية والفلسفية وفي حلة الغزالي على الفلسفة وتنبه الى مزالقتها ، ان الاخلاص للحق يوجب ان يدافع عنه . انه رأى الأمر المشؤوم لضربة الغزالي للفلسفة وتمصب الفقهاء والعامة على التفكير العقلي الفلسفي واضطهاد الامراء والفلاسفة ، فقام يدعو الى الانتصاف للفلسفة ورد اعتبارها اليها واحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة .

وهو في دعوته هذه لم يعتد بالدين وحده دون العقل ، ولا بهذا وحده دون ذاك ، بل لقد حاول ان يسلك طريقاً وسطاً ، وذلك ببيان ان كلا من الحكمة والشريعة في حاجة الى الاخرى وان لكل منهما طلابها وروادها . انها يعبران عن حقيقة واحدة ، كل على نحوه الخاص ، ومن ثم لا ينبغي ان يكون بينهما شقاق او خلاف . كما انه من اجل ذلك لا يجوز ان يقع بسببها شقاق او خلاف بين رجال كل منها رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهري في بعض المسائل ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين - على رأسهم الغزالي - ان بين هذين الطرفين او بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة شقاقاً قوياً وخلافاً واضحاً لا يمكن انكاره

او تجاهله . ومعنى هذا ان ابن رشد قد اختار في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين والعقل والفكر معاً . فهو متدين عميق في تدينه ، مؤمن برسالة موسى وعيسى ومحمد ، وهو الى جانب ذلك فيلسوف جريء لا يتساهل في حقوق العقل ، ومفكر صريح لا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر .

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه ( فصل المقال ) عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق هل هو امر « مباح بالشرع ام محظور ام مأمور به ، إما على جهة الذنب وإما على جهة الوجوب » <sup>(١)</sup> ؟ وقد فطن بمنتهى سداد الرأي الى ان الكلام على الشيء لا بدّ فيه من البدء بتعريفه . لذلك فان الجواب على هذا السؤال إنما يتوقف على تحديد كلمة ( فلسفة ) التي يراد معرفة حكم الشرع فيها . فالفلسفة في رأيه هي « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، اعني من جهة ما هي مصنوعات » <sup>(٢)</sup> . فالحكم الذي سيصدره ابن رشد على الفلسفة إنما ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط ، لا بأي معنى آخر يمكن ان يكون لها ، إذ للفلسفة معان اخرى اختار فيلسوفنا واحداً منها وجعله محوراً لأحكامه .

فأما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك ظاهر في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الابصار » . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، او العقلي والشرعي معاً ، وكقوله تعالى ايضاً : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » . وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ، عالياً وسافلاً . وكقوله عز من قائل : « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، وكقوله ايضاً مشيداً بالذين يذكرون الله ويتفكرون في خلقه » ويتفكرون

١ - فصل المقال ، صفحة ٢٧ .

٢ - نفس المصدر والمصنعة .

في خلق السموات والارض ، الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى (١) .  
 فإذا تقرر ان الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ،  
 وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجها  
 منه ، وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة ، فينبغي علينا ان نجعل نظرتنا  
 في الموجودات بواسطة القياس العقلي .

ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون القياس البرهاني هو  
 الذي دعا اليه الشرع لأنه أتم انواع الاقضية وأصحها على الإطلاق . فهو  
 يبدأ من مقدمات اولية يقينية تكون واضحة في ذاتها ، لذلك كانت نتائجه  
 يقينية صادقة لا تتخلف . ودونه القياس الجدلي ، وهو يبدأ من مقدمات  
 ظنية محتملة مأخوذة من بادي الرأي ، ومن ثم فإن نتائجه لا تفيد اليقين .  
 ودونه في الرتبة ، القياس الخطائي ، ويعتمد على مقدمات مشهورة يراد بها  
 السيطرة على عواطف السامع ومشاعره . ودونه أخيراً القياس المخالطي ،  
 ويعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة .  
 لذلك لا بد لمن يريد التصدي للاستدلال على وجود الصانع وطلب  
 معرفته من طريق مصنوعاته ان يُلم بأنواع البراهين ويفرق بينها ويقف  
 على شروطها . ومعنى ذلك ان البحث النظري في امور الدين لا سبيل  
 اليه إلا بدراسة المنطق والتمكن فيه ومعرفة كيف يكون القياس برهانياً  
 او غير برهاني ، للوصول الى الاستنباط الصحيح . فالمنطق يتنزل من النظر  
 منزلة الآلات من العمل (٢) .

فان كان لم يتقدم احد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه  
 فيجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر  
 بالتقدم حتى تكمل المعرفة به . وهذا امر واضح بذاته ، لا في الصنائع  
 العملية فقط ، بل وفي العملية ايضاً ، فانه ليس منها صناعة يستطيع ان

١ - المصدر السابق صفحة ٢٨ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٢٨ - ٢٩ .

يلبثها شخص واحد ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟ (١)

وهكذا فلا غنى لنا عن ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأن من الصعب ان ننجز ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . فالمنطق لا يعدو ان يكون آلة في ابدينا تتوسل بها في عصمة اذهانتنا عن الخطأ في الفكر ، ولا شأن لهذه الآلة بملة القوم الذين وضعوها . فان الآلة التي تصحح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام ، كما يقول ابن رشد (٢) .

فان قيل ان القياس العقلي بدعة لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد بها أجاب ابن رشد بأن القياس الفقهي ايضاً لم يكن لمسلمي الصدر الاول عهد به ، وإنما استنبط فيها بعد . فاذا كان الاول بدعة فكيف لا يكون الآخر بدعة ايضاً ؟ ان الفقيه يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الاحكام ، فهو إذن على علم بأنواع الاقيسة الفقهية . وكذلك الفيلسوف ، فهو يعتمد على القياس العقلي في استنباط النتائج ، ولا يحيد هذا الاستنباط إلا بمعرفة انواع الاقيسة والتمييز بينها لاستخدام البرهاني منها . فكيف يباح للفقيه ما يحرم على الفيلسوف ؟ كيف يباح الاستدلال في الفقه ولا يباح في الفلسفة ؟ لا سيما اذا كانت غايته الاستدلال على وجود الخالق وتقرير عقائد الدين ؟ وبعبارة اخرى ، ان القياس الشرعي لا يخرج عن ان يكون نوعاً من القياس العقلي لأنه تطبيقي للعقل على الشرع . والاستدلال على وجود الله وتقرير عقائد الدين تطبيقي للعقل على الشرع ايضاً . فلا قياس - فقهياً كان او غير فقهي - بدون إعمال للعقل وإرهاق لحده . فالعقل حاضر في كل قياس ، فلا خطر منه على الدين ، ولو كان الدين

١ - المصدر السابق صفحة ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٣١ .

يُخشى العقل لما حث على التأمل والتفكير في خلق السموات والارض ،  
ولما اهاب الله تعالى به اكثر من مرة في كتابه العزيز ، ولما جعله معياراً  
لتمييز الحق من الباطل . فواجب إذن ان نجعل نظرتنا في الموجودات  
بالقياس العقلي<sup>(١)</sup> .

يخلص معنا من كل ذلك ان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الاوائل  
واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استخدام آلة القدماء التي هي  
المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهانتنا عن الخطأ ، فكذلك لا حرج  
علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر  
في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه .  
فلقد سبق الاغريق المسلمين في علوم الحكمة فاطلع هؤلاء عليها ، فلا  
ضير عليهم ان يأخذوا منها ما يروونه حقاً ويدعوا ما يروونه باطلاً . وفي  
ذلك يقول ابن رشد : « يجب علينا اذا ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة  
نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البهتان ، ان  
نتنظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً  
للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق  
للحق نبهنا عليه وحذرتنا منه وعذرناهم »<sup>(٢)</sup> . ولا عبرة بقول من يحرم  
النظر في كتب القدماء من الحشوية وأهل الظاهر ما دام الشرع يحثنا على  
التفكير في الصنعة لمعرفة الصانع ، فاذا ضلّ في هذا النظر ضالاً أو  
أثم آثم لضعف في فطرته أو لفساد في طبعه ، فليس يمنع ذلك من الخوض  
في كتب الحكمة ، إذ ان مثل هذا الضرر انما يلحق بالنظر العقلي في  
الموجودات بالعرض لا بالذات ، كما لا يمنع العطشان شرب الماء البارد  
العذب لأن قوماً شَرَقُوا به فهاؤوا ، فان الموت عن الماء بالشَرَق امر  
عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وشتان بين ما يلحق بالذات وما

١ - المصدر السابق صفحة ٣٠ - ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٣٣ .

يلحق بالمرحس<sup>(١)</sup> .

وإذا كان الأمر كذلك ، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الاوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرنا ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، وإلا لما أوجبها الشرع ، وإذن فلا يمكن أن يكون ثمة خلاف بين الدين والفلسفة « فإن الحق لا يضاد الحق » بل يوافقه ويشهد له « كما يقول ابن رشد<sup>(٢)</sup> . وكيف يمكن أن يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة « وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة »<sup>(٣)</sup> ؟

وهكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول بأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن أن تتنافى مع الدين لأن « الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة » على حد قوله<sup>(٤)</sup> . فهؤلاء الذين يحاربون أحدهما باسم الآخرى ليسوا في الحقيقة إلا جهالاً لها . أما أولئك الذين يحزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم أولئك الذين يجهلون حقيقة الدين أو الذين أساءوا فهم الفلسفة ونسبوا انفسهم اليها ظمناً وعدواناً .

ويختم ابن رشد كلامه في هذا الباب بقوله : « فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع... وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع امرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى »<sup>(٥)</sup> .

١ - المصدر السابق صفحة ٣٣ - ٣٤ .

٢ - صفحة ٣٥ .

٣ - صفحة ٥٨ .

٤ - صفحة ٥٨ .

٥ - صفحة ٣٣ .



هذا وعندما نلاحظ خلافاً او تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي يجب ان نحكم ان هذا لا يمكن ان يكون الا في الظاهر وان البحث العميق كقيل بازالته . وهذا شبه بما يجري في الدين نفسه : فقبل ان يظهر بين الدين والفلسفة ما نعرف من خلاف وخصومة ظهر تعارض بين الآيات ، والتوفيق بينها لجأ العلماء الى التمييز في بعض النصوص بين المعاني الظاهرة والمجازية وبين المعاني الباطنة الحقيقية . فكانت المشاكل التي من هذا الضرب تُحلّ بكشف المعنى الباطن للنص المتشابه ، وطريقة التوفيق هذه التي سموها التأويل تكفي لإزالة كل ما يُظن من خلاف وتناقض بين الدين والفلسفة .

وهكذا فالشريعة قسمان كما يقول ابن رشد : ظاهر ومؤول . فالظاهر منها فرض الجمهور ، والمؤول فرض العلماء . فأما الجمهور فيجب عليهم حمل النص على ظاهره وترك تأويله ، وأما العلماء فيجب عليهم تأويله اذا كانت تنطبق عليه شروط التأويل ، ولكن لا يُحمل لهم ان يُفصحوا للجمهور بتأويله ، كما قال علي رضي الله عنه : « حدّثوا الناس بما يفهمون ، أريدون ان يكذب الله ورسوله ؟ » وقد كان المسلمون الأولون يفرقون حقيقة بين الظاهر والباطن في الشرع ، ويقررون انه لا يجوز ان يصرّح بالتأويل إلا لمن هو أهل له <sup>(١)</sup> .

والسبب فيما نرى من تباين بين هذين الضريين من الأقاويل في الشرع هو اختلاف الناس في القِطَر والعقول وتباين قرائحهم في التصديق . ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الاقيسة الثلاث في المنطق : ففهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالاقاويل الخطابية ؛ ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلا عن العامة ، ولكنهم دون الخاصة بكثير ؛ ومنهم أخيراً البرهانيون بطبيعتهم وبالحكمة التي أخذوا انفسهم بها ، وهم طبقة الخاصة . وقد دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث ، فعم

التصديق كل انسان إلا من جعلها عناداً بلسانه او من لم تثقرو عنده طرق الدعاء فيها ، لإغفال في نفسه . قال الله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . ولذلك فالشريعة تتضمن هذه الطرق الثلاث <sup>(١)</sup> .

ويعد ابن رشد علماء الكلام اقرب الى الجمهور منهم الى الفلاسفة ، ولذلك فعلى الجمهور وأشباههم من علماء الكلام الجدليين - الذين لا يطبقون الوصول الى التأويل الصحيحة - الايمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من رموز وأمثال ؛ وللعلماء ، اهل البرهان ، الايمان بالمعاني الخفية التي ضربت الامثال والرموز لتقريبها الى الازهان ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

وينبغي ان نحافظ على ان يكون كل نوع من هذين التعليلين محصوراً في طائفته الخاصة وعلى ألا يختلط احدهما بالآخر ، لأن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليل خلاف المحسوس والمقول . ولهذا نرى فيلسوفنا يحذر من الخوض مع الجمهور في دقائق الشرع والتصريح بالتأويل - ولو كانت صحيحة - للجمهور الذي لا يستطيع فهمها ، لأن ذلك من شأنه ان يثير الشكوك والشبهات ويؤدي الى الكفر . يقول ابن رشد :

« ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر ، فمن أفشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلا من هو من اهل البرهان » <sup>(٢)</sup> .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط وأحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى اليه البرهان اما ان يكون

١ - انظر ٣٤ - ٣٥ و ٤٧ - ٥٥ .

٢ - صفحة ٤٨ .

قد سكّت عنه الشرع او عرّف به . فان كان مما سكّت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكّت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً يُطلب تأويله اي اخراج دلالة اللفظ فيه « عن الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بمعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه او سببه او لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عُدّت في تعريف اصناف الكلام المجازي ، وهو تعريف التأويل عند فيلسوفنا . وحجته في جواز ذلك ان الفقهاء يعتمدونه في الكثير من الأحكام الشرعية ، فكّم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ( او الفيلسوف ) ؟ فالفقيه عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ويقطع ابن رشد بأن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرقاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول . فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء<sup>(١)</sup> وحديث النزول<sup>(٢)</sup> ، والحنبالة تحمل ذلك على ظاهره ... ،<sup>(٣)</sup> .

واذا أخطأ المالم في فهمه لألفاظ الشرع فان كان خطؤه من قبيل شبهة

١ - آية الاستواء : الرحمن على العرش استوى .

٢ - حديث النزول: ينزل الله الى سماء الدنيا وقت السحر ، فيقول: هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فاستجب له ؟ حتى يطلع الفجر .

٣ - فصل المقال ، صفحة ٣٦ .

عرضت له فهو معذور . ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران ، وان أخطأ فله اجر » . وأي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا او ليس بكذا . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل اذا نظروا في الاشياء المويضة التي كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذي يقع من غير اهل العلم فهو إثم .

وعلى كل حال ، ان الخطأ في الشرع على نوعين : خطأ يُعذر فيه من هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ولا يُعذر فيه من ليس منهم ؛ وخطأ لا يُعذر فيه احد سواء كان من اهل النظر او لم يكن . فان وقع هذا الخطأ في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع في الفروع فهو بدعة <sup>(١)</sup> . وفي ذلك يقول ابن رشد :

« وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر : مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية هاهنا ولا شقاء ، وانه انما قصد بهذا القول ان يسلّم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانها حيلة ، وأنه لا غاية للانسان إلا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وههنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ اخبرته ان الله في السماء : « اعتقها فانها مؤمنة » . إذ كانت ليست من اهل البرهان » <sup>(٢)</sup> .

١ - صفحة ٤٣ - ٤٤ .

٢ - صفحة ٤٦ .

بين ابن رشد والغزالي . - قلنا ان ابن رشد قد عالج مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة من الوجهتين النظرية والعملية . فأتى عليها في ( فصل المقال ) نظرياً ، حيث اثارها وحددها ووضع حلاً منهجياً لها ، ثم عالجها من الوجهة العملية التطبيقية في كتابه ( الكشف عن مناهج الادلة ) ، ففرض في الفصل الاخير من هذا الكتاب لعدة مسائل يكللها برهنه على صدق نظريته . كما ناقشها ايضاً في كتابه ( تهافت التهافت ) في ثنايا رده على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة .

وإذ نحن فرغنا من بحث مذهب ابن رشد في مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة نظرياً ، فلنعرض لمذهبه فيها من الوجهة العملية ، فنقول :

من المعلوم ان الغزالي كتب في الرد على الفلاسفة كتابه المشهور ( تهافت الفلاسفة ) للتشهير بالفلاسفة والاعلان عن تناقضهم وتهافت آرائهم كما مر معنا . وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً ، فإنه بهذا الكتاب قد طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعده في الشرق قائمة . الى ان جاء ابن رشد بعده بثمة عام او تزيد فأقام نفسه بالنسبة الى الفلسفة مقام الغزالي بالنسبة الى الدين ، مدافعاً عنها حامياً لها ، ذائداً عن تعاليمها . وقد تناول كتاب الغزالي ( تهافت الفلاسفة ) فردّ عليه بكتاب يعارضه سماه ( تهافت التهافت ) ، ويقصد بذلك تناقض الأفكار التي يعتقد الغزالي انه هدم بها آراء الفلاسفة وفي هذا الكتاب ردّ ابن رشد على الغزالي وناقشه اقواله في المسائل التي حل فيها على الفلاسفة ونقض اكثر ما قاله فيها ، مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة ، مبرئاً لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها ، وبالتالي مبيناً لنا موقفه من كل منها . وليس من غرضنا هنا ان نلم بجميع هذه المسائل وإنما سنكتفي منها برد ابن رشد على المسائل الثلاث التي اثارها الغزالي في الفصل السابق وهي مسألة قدم العالم ومسألة السببية ومسألة روحانية النفس . وجلّ اعتمادنا على كتبه الثلاثة التي تقدم ذكرها : فحسبنا انها

ليست شروحا على ارسطو وإنما هي تمثل قبة من قم التفكير الشخصي الاصيل وتعتبر عن مجهود جبار للتوفيق بين الفلسفة والدين .

أ - مسألة قدم العالم . - الشائع ان ابن رشد يقول بقدم العالم وينكر حدوثه ، ليكون بذلك على وفاق مع ارسطو . ولكن ليس الأمر بهذه البساطة . وإنما هو يقول بالحدوث ويؤكد ان العالم قد خلقه الله في غير زمن ومن غير مادة ، أي انه قد خلقه من العدم ، وقال له كن فكان . ففكرة الزمن لا تنطبق على افعاله تعالى بل هي تنطبق على الاشياء المادية او على افعال الانسان . وبعبارة اخرى ان خلق الله للعالم امر ليس له مثيل في عالم الحس : فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم لأن الحركة إنما تكون للأجسام ، فإذا لم توجد الحركة لم يوجد الزمن ، إذ الزمن هو مقياس الحركة : فنحن إنما نعرف عدد السنين والحساب بناء على حركة الاجرام السماوية .

ولتوضيح هذا المعنى ينطلق ابن رشد من تفرقة السابقة التي هي مفتاح فلسفته : التفرقة بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . فالباري سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، بينما العالم شأنه ان يكون في زمان<sup>(١)</sup> . فتقدم الله على العالم إنما هو تقدم الوجود والذي ليس بتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم<sup>(٢)</sup> . فقد قام البرهان على ان ههنا نوعين من الوجود : أحدهما في طبيعته الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة ، وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان<sup>(٣)</sup> . كما قام البرهان ايضا على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في

١ - ابن رشد : تهافت التهافت صفحة ١٣٦ .

٢ - صفحة ١٤٠ .

٣ - صفحة ١٣٨ .

طبيعته الحركة <sup>(١)</sup> . وإذا كان ذلك كذلك فتقدم احد الوجودين على الآخر ليس تقدماً زمنياً . لذلك فكل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الوجودين المتحركين احدهما على الآخر فقد أخطأ . وعلى هذا لا يصدق على الوجودين لا انها معاً ولا ان احدهما متقدم على الآخر . فقول الغزالي « ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً » قول صحيح . ولكن تأخر العالم عنه لا يُفهم في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة . فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً ايضاً <sup>(٢)</sup> .

ولما كان هذا المعنى عسيراً على التصور فان الشرع قد سلك بالجمهور طريق التمثيل بالشاهد ، وان لم يكن لذلك مثال في الشاهد . إذ لا يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى ان خلقه للعالم وقع في زمان وانه خلقه من شيء ، لأنه لا يُعرف في الشاهد موجود إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل وجود العالم : « وكان عرشه على الماء » وقال تعالى : « ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام » وقال ايضاً : « ثم استوى الى السماء وهي دخان » الخ . فيجب ألا يُتأول شيء من هذا للجمهور وإلا بطلت الحكمة الشرعية <sup>(٣)</sup> .

اما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم انه محدث ، وانه مُخلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العطاء فضلاً عن الجمهور . فينبغي ألا يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يُصرّح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة . فالتمثيل الذي

١ - صفحة ١٣٩ .

٢ - صفحة ١٤١ .

٣ - ابن رشد ، منهاج الادلة ، صفحة ٢٠٥ .

جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد . لكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وإنما اطلق عليه لفظ الخلق والفظور ، وذلك تبيين منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد . وإذن فإن استعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع ، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور <sup>(١)</sup> .

ويحاول ابن رشد ان يضيق شقة الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة بحيث يجعله خلافاً لفظياً . وذلك انهم اتفقوا على ان هنا اصنافاً ثلاثة من الموجودات : طرفان وواسطة ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الاول فهو موجود ووجد من شيء ، أي عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يدرك نكونها بالحس ، كتكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك . وقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحدثه <sup>(٢)</sup> .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولم يتقدمه زمان . وهذا ايضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً . وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان : وهو الله تبارك وتعالى . فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . ففيه شبه من الوجود المحدث وشبه من الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً : فان المحدث الحقيقي فاسد

١ - صفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ .

٢ - ابن رشد : فصل المقال ، صفحة ٤٠ - ٤١ .



ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه (محدثاً ازلياً) ، وهو افلاطون وشيعة، لكون الزمان متناهيًا عندهم من الماضي .

وهكذا، فالمذاهب في العالم ليست متباعدة حتى يُكفّر بعضها بعضاً . فلا يلبني للمسلمين إذن ان يتخذوا من هذا الخلاف اللفظي سبباً لالغاء التهم جزافاً بلا مبرر . ويشبه ان يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل المويصة أما مصيبين مأجورين وأما مخطئين معذورين . فإن التصديق بالشئ من قبل الدليل القائم في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري، أي ليس بسعنا فيه ان نصدق او لا نصدق كما يسعنا ان نقوم او لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له - اذا كان من اهل العلم - معذور<sup>(١)</sup> .

ب - مسألة السببية . - ومن المسائل التي عاجلها ابن رشد بحجة ودقة تادرتين مسألة السببية التي تناولها الغزالي قبل ابن رشد ووقف منها موقف الإنكار . ولقد كان الاثنان مبدعين في معالجة هذه المسألة ، كل من الوجهة التي تناولها منها : هذا مبدع في الإنكار والإسراف في الإنكار ، وذلك مبدع في انكار الانكار مسرف فيه . ولا يزال الحوار بين المدرستين قائماً في فلسفاتنا العلمية الحديثة ، وإن اتخذ اشكالاً جديدة وتماير مختلفة وصيفاً متباينة ومبررات لا عهد للأقدمين بها . فالصراع بين الحتمية واللاحتمية ، وبين اليقين والاحتمال ، بين المقول واللامقول في الميكانيكا الموجية مثلاً ، انما هو امتداد طبيعي لكل من وجهتي النظر اللتين يمثل احدهما ابن رشد والأخرى يمثلها الغزالي .

فنن المعلوم ان الغزالي ذهب في تفسير السببية مذهباً فريداً : وهو أن الاقتران بين ما يُعرف بالسبب وما يُعرف بالمسبب انما هو اقتران عرضي جائز ، مردد الى حكم المادة ، لا الى الضرورة العقلية . ان الفلاسفة الذين

يقولون بالسببية لا دليل لهم عليها إلا ما يشاهدون من اقتران بين الاسباب  
والمسببات ، لكن هذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء المقترن  
به ، بل على حصوله عنده ، وشتان بين الاثنين . فما نرى من تلازم بين  
السبب والمسبب ليس ضرورياً اذن وإنما هو وليد العادة فقط لأن الله  
— وهو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء — قادر على خرق العادة متى شاء ،  
وعندئذ يرتفع الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد  
مسبباً ، وهو ما يحدث في المحجزات .

ويرد ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة بأن « للأشياء ذوات وصفات  
هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجود موجود ، وهي التي من قبلها  
اختلفت ذوات الاشياء وأسمائها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود  
فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان  
له اسم يخصه ولا حدة ، وكانت الاشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً  
واحداً »<sup>(١)</sup> . فالماء مثلاً له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون  
الرئي والرطوبة ، والنار لها طبيعة اخرى تخصها وهو كونها جسماً شفافاً  
به يكون الاحراق والضوء . فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة  
تخصه لما كان له فعل يخصه ، ولكان الماء والنار شيئاً واحداً .

والفعل والانفعال بين الاشياء انما يقمان بإضافة من الاضافات التي لا  
تتناهى : ولذلك لا تفعل النار مثلاً فعل الاحراق كلها دنت من جسم  
حساس ، لأنه لا بُدَّ — لحصول الاحراق — ان يكون هنالك  
موجود له الى الجسم الحساس اضافة ما لا تموت تلك الاضافة الفاعلة  
لنار ، فهناك اذن شروط ضرورية لا بد من تحققها ليتحقق الشرط .  
وهكذا فللأشياء حقائق وحدود هي ضرورية في وجود الموجود وفي

١ — تالفت التهافت ، ص ٧٨٢ - ٧٨٣ .

صدور أفعاله عنه <sup>(١)</sup> .

وينتج عن هذا ضرورة أن من السفطة انكار الاسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهد في الأمور المحسوسة ، فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من أفعال خاصة بها . وهذا يبين بحكم العقل ، إذ العقل كما يقول ابن رشد أيضاً : « ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه — أي بهذا الإدراك — يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل » <sup>(٢)</sup> . وبالتالي فقد أبطل العلم وأنكر أن يكون هنالك علم واحد ضروري . « ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً » <sup>(٣)</sup> . فإبطال الاسباب إذن يبطل في نفس الوقت حجة مبطلها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى من جحد الاسباب فقد جحد الصانع الحكيم وجعل وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير مقصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع بل إنما تدل على الاتفاق . فقول الغزالي أن الله أجرى العادة بهذه الاسباب قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب فأبي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب ؟ وأي دلالة فيها على الصانع ؟ فلو لم يكن شكل يد الإنسان وعدد أصابعها ومقدارها ضرورياً في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع ، لكان وجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ، ولكان لا فرق بين أن يُخص الإنسان باليد أو بالخافر ، وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هناك شيء يُردُّ به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين

١ - صفحة ٧٨٣ - ٧٨٤ .

٢ - صفحة ٧٨٥ .

٣ - صفحة ٧٨٥ .

يقولون لا صانع هنا . فالحكيم انما يفعل لمكان سبب من الاسباب ، فاذا رأينا فعلاً ليس في ترتيبه حكمة دلّ ذلك على الاتفاق ، وأما اذا كانت تتجلى فيه مظاهر الحكمة فلا بد ان يكون صادراً عن فاعل حكيم مختار ، وصانع مريد متقن لصنمته <sup>(١)</sup> .

ولما كان واجباً ان يكون هنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم ، لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق . وأي اتقان في الموجودات ان كانت على الجواز ، أي ان كان يستوى فيها ان توجد على هذا الوجه او ذاك من الوجود ، لأن الجائز ليس اولى بالشيء من ضده ؟ وأي نقص في الحكمة اعظم من ان تكون الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوجدت على هذه الصفة ؟ ومن يدري ، فلعل تلك الصفة المدعومة افضل من الموجودة <sup>(٢)</sup> .

اجل ان القول بالجواز هو اقرب الى ان يدل على نفي الصانع من ان يدل على وجوده ، ومعنى ذلك انه متى لم يُعقل ان هنا اوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات يُرتب عليها وجود الغايات لم يكن هنا نظام ولا ترتيب . وإذا لم يكن هنا نظام ولا ترتيب لم يكن هنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً ، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكمة <sup>(٣)</sup> .

والذي قاد الفزالي والمتكلمين من الاشعرية الى نفي الاسباب انما هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية في الموجودات ، ولئلا يدخل عليهم القول بأن هنا اسباباً فاعلة غير الله . وهيئات ! فلا فاعل هنا إلا الله ، وان ما سواه من الاسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ، إذ كان وجودها انما هو به وهو الذي صيرها اسباباً ، بل هو الذي يحفظ

١ - ابن رشد : منافع ادلالة ، صفحة ١٩٩ - ٢٠١ .

٢ - صفحة ٢٠١ - ٢٠٢ .

٣ - صفحة ٢٠٢ - ٢٠٣ .

وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، وهو المختار لجواهر جميع الاشياء التي تقتزن بها اسبابها لأنه يعملها ، وعلمه بها هو العلة في وجودها وفي وجود جميع ما يلزم عنها وفي حفظ وجودها في نفسها .  
فحقائق الاشياء إذن ثابتة ، والأسباب قائمة ، ومن قال بنفيها فقد ابطال الحكمة وأبطل العلم - إذ العلم إنما هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الفائية - وأسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، يحجده جزءاً من موجودات الله ، وبالتالي فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً<sup>(١)</sup> .

جـ - روحانية النفس . - لقد حاول الغزالي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، غير متعيز وليس يحسم ولا منطبع في جسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه . وليس معنى ذلك ان الغزالي ينكر روحانية النفس ، بل هو من أشد الناس ايماناً بها . فهي قضية من قضايا الشرع لا مدخل للعقل فيها ، فضلاً عن انها واضحة بذاتها لا تحتل البرهان . وكذلك لا يقل ابن رشد عن الغزالي ايماناً بروحانية النفس . وهو هنا إنما يدافع عن الفلاسفة الذين يقولون بروحانيتها والذين يتصدى الغزالي للرد عليهم وتعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على روحانيتها ، وبذلك فإن ابن رشد يسير في خط الفارابي وابن سينا خاصة والاتجاه الافلاطوني عامة ، هذا مع انه محسوب على ارسطو ويزعم انه إنما يدافع عن ارسطو ويدور في فلكه .

المعلوم ان الغزالي اورد عشرة ادلة رد فيها على الفلاسفة الذين يؤكدون قدرة العقل على إثبات الروحانية ، ففند آراءهم وأظهر بطلان حجبتهم وإن كان أشد ايماناً منهم بروحانيتها . وعند عرضنا لهذه الأدلة اقتصرنا منها على ستة فقط هي الاول والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع . وسنمرس

هنا لرد ابن رشد على اعتراضات الفزالي على هذه الادلة تباعاً . ولكي تشجب التكرار سنثبت هنا رد ابن رشد على اعتراضات الفزالي وسنحيل على ما ذكرناه اعلاه بصدد ادلة الفلاسفة واعتراضات الفزالي عليها .

فابن رشد في مناقشته لاعتراضات الفزالي على الدليل الاول يرى - على طريقة الفلاسفة الذين يتقدم الفزالي - ان كل ما هو في جسم فانه يقبل الانقسام . وعكس النقيض صادق ايضاً : فان ما لا يقبل الانقسام فليس يحل في جسم . وهذا بين في امر المعقولات الكلية ، فهي ليست تقبل الانقسام اصلاً ، وإذن فليس محلها جسماً من الاجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم . فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها .. هذا هو الذي يعتمد ارسطو في بيان ان العقل مفارق <sup>(١)</sup> .

وفي مناقشته لاعتراض الفزالي على الدليل الخامس يصف ابن رشد هذا الاعتراض بأنه في غاية السفسطة والشعوذة . إذ لا يمكن ان تنخرق العادة فيبصر البصر ذاته . فقله انه لا يبعد ان يكون إدراك جسائي يدرك نفسه ، بمنع . ذلك ان الإدراك شيء ثالث يوجد بين طرفين : فاعل ومنفعل . ويستحيل على الحس بطبيعته ان يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد ومن جهة واحدة . فاذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين : أي ان الفعل يوجد له حيثئذ من جهة الصورة ، والانفعال من قبل الهيولى . فالمركب لا يعقل ذاته ، وإلا كان الجزء الذي يعقل فيه غير الذي به يعقل ، وكانت هنا بالتالي ازدواجية تمنع عقله لذاته . فلو عقل ذاته في هذه الحالة لعاد المركب بسيطاً ، وذلك مستحيل .

وبمباراة اخرى ليس في العقل اجزاء كما للحواس اجزاء ، وإنما هو يدرك ذاته بذاته دون ان يتميز فيه الجزء المدرك عن الجزء المدرك . أي لا يمكن الجمع بين كون الذات مركبة وكونها تدرك نفسها . فلو فرضنا ان ذاتاً مسا

١ - ابن رشد : تهاقت التهاقت ، صفحة ٨٢٦ - ٨٢٨ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٥-٦٨٠ .

مركبة ثم عرفنا انها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا انها بسيطة ضرورة . وهذا معنى قول ابن رشد : فلو عقل المركب ذاته لماد بسيطاً<sup>(١)</sup> .

وأما اعتراض الغزالي في الدليل السادس على ان ما هو جسم او قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس لا تعقل ذاتها ، فهو استقراء لا يفيد اليقين . فاذا كانت الحواس حقاً لا تدرك ذاتها - وهو استقراء مستوفى ، إذ ليس هنا حاسة سوى الحواس الخمس - فلا يستتبع ذلك ان جميع القوى المدركة الاخرى ليست في جسم<sup>(٢)</sup> .

ويفرق ابن رشد هنا كذلك بين مجرد الإدراك وبين إدراك الحد : فنحن ندرك النفس وندرك اشياء كثيرة ولكننا لا ندرك حدها ، أي ماهيتها ، إذ لو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكننا ضرورة نعلم من وجودها انها في جسم او ليست في جسم<sup>(٣)</sup> .

كما يفرق ابن رشد في هذا الموضع ايضاً بين علنا بأن النفس في الجسم وبين ان لها قواماً بالجسم . فاذا كان الجسم بمنزلة الآلة للنفس فليس لها قوام به وإنما هي مستقلة عنه<sup>(٤)</sup> .

وأما الدليل السابع فيؤكد ابن رشد ويدافع عنه حتى ليتجاهل اعتراض الغزالي عليه . فان العقل اذا ادرك معقولاً قوياً ثم عاد يعقبه الى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له اسهل . وذلك مما يدل على ان إدراكه ليس يحسم ، لأننا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها تأثراً يضيف به ادراكها ، حتى لا يمكن ان تدرك ما ادراكه حين سهل بأثر ادراكها ما ادراكه صعب 'مجهد' . فلما وجد الفلاسفة ان قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على

١ - صفحة ٨٤٩ - ٨٤٢ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٥ - ٦٨٦ .

٢ - صفحة ٨٤٥ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٦ .

٣ - صفحة ٨٤٦ .

٤ - انظر صفحة ٨٤٦ - ٨٤٧ .

أن ذلك القابل ليس يحسم <sup>(١)</sup> .

ويناقش ابن رشد اعتراض الفزالي على الدليل الثامن بما ملخصه اننا اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها الحار الفريزي ( أي البخار الحار الذي يحرك الحيوان ) ، وكان الحار الفريزي يدركه النقص بعد سن الاربعين فقد ينبغي ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى فيشيخ بشيخوختها . أما اذا فرضنا ان القوى المدركة موضوعها غير موضوع القوى الحاسة ، لم يكن العقل كسائر القوى فلا يشيخ بشيخوخة الحار الفريزي الذي هو موضوع الحس . وبالتالي فان القوى المدركة مستقلة عن القوى الحاسة ، ولذلك فلا يلزم ان تستوى اعمارها . فجوهر العقل إذن غير جوهر النفس <sup>(٢)</sup> .

ويقر ابن رشد اعتراض الفزالي على الدليل التاسع ويصفه بأنه صحيح ، غير انه يستدرك بأن هذا الدليل لم يستعمله احد من القدماء لإثبات بقاء النفس وإنما استعملوه ليبرهنوا على ان في الاشخاص جوهرأ يظل مستمراً من الولادة الى الموت هو ما يسميه ابن سينا بالإنية ، وعلى ان الاشياء ليست في سيلان دائم تتجدد فيه جميع جزئياتها ، كما اعتقد كثير من القدماء ، بل يبقى فيها ما يربط ماضيها بحاضرها بمستقبلها ، وهذا هو النفس <sup>(٣)</sup> .



## خاتمة

هذا غيض من فيض ابن رشد الذي كان إمام عصره في العلم والفلسفة ، كما كان حبه المرفه وعقله المفكر . في شخصه وصلت الفلسفة الاسلامية الى غايتها القصوى وهي فهم فلسفة ارسطو والتوفيق بينه وبين الاسلام ، وبه استقرت ووصلت الى خاتمة المطاف . لقد كان ابن رشد نهاية مرحلة طويلة

١ - صفحة ٨٤٨ - ٨٤٩ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٦ - ٦٨٧ .

٢ - صفحة ٨٥٢ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٧ - ٦٨٨ .

٣ - صفحة ٨٥٤ ، انظر اعلاه صفحة ٦٨٨ - ٦٨٩ .



ازدهت بالفكر والحضارة وتخفضت بالفلسفات العميقة في الحياة والكون  
والمصير . فلم تقم للمذاهب الفلسفية ، باللغة العربية ، قائمة من بمره وانتقل  
التراث الفلسفي الاسلامي الى ايدي اليهود لينهلوا منه ، والى اقطاب الفكر  
المسيحي ليتعاهدوه وينعموا بخيراتة .

لكن قبل ان يضمحل الفكر الاسلامي في نهاية القرون الوسطى ويدخل  
في سباته العميق اومض ايامته الأخيرة ، ولكنها ايامة اقرب الى العصر  
الحديث منها الى العصور الوسطى ، عصور المبكرات الدينية او الاحلام  
الافلاطونية التي تتفارت في تماسكها الارسططاليسي ووعيا المنطقي .  
انها ايامة ابن خلدون ..

## ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م

١٠

### حياته

هو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن عثمان ابن هانئ بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل ابن 'حجر'. فهو سليل اسرة من اعرق الاصول العربية الجانية في حضرموت ، نزع بعض افرادها الى الحجاز في المصور السابقة على الاسلام واشتهر منهم في صدر الاسلام : وائل بن حجر الذي تنتهي اليه السلسلة المذكورة وأحد صحابة النبي عليه السلام ، وخالد بن عثمان ( المعروف بخلدون )<sup>(١)</sup> الذي دخل الاندلس مع الفتح الاسلامي سنة ٩٢ هـ ( ٧١١ م ) فاستقر هو وأسرته في قرمونة ، ثم في اشبيلية ، وحدث بعد ذلك ان انتقلت تلك الاسرة الى تونس وفيها اقامت ، الى مولد ابن خلدون .

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصل لحياته منذ نشأته حتى قبيل وفاته ووقف على ذلك كتاباً على حدة سماه ( كتاب التعريف بابن خلدون

---

١ - جرت عادة اهل الاندلس والمغرب على زيادة الواو والتون في الأعلام للدلالة على تعظيم اصحابها ( خلدون ، حمدون ، زيدون الخ ) .

ورحلته شرقاً وغرباً ) وقد ذكر في هذا الكتاب انه وُلد بتونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ ( سنة ١٣٣٢ م ) ورُئي في حجر والده الى ان أُنْفَع . وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلّم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية .

ولم يزل منذ نشأ وتاهز مكباً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، الى ان بلغ الثامنة عشرة من عمره ، إذ حدث حادثان خطيران علقاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير في مجرى حياته . اما احدهما فصادت ( الطاعون الجارف ) الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ في معظم أنحاء العالم شرقيه وغربيه . وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » . وكان من كوارثه ان « ذهب الاعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمها الله » على حد عبارته . وأحسا الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين اقلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس الى المغرب الاقصى سنة ٧٥٠ هـ .

فتوقف هن الدراسة وأخذ يتطلع الى تولي الوظائف العامة . فاستدعاه ابو محمد بن تافراكين - المستبد على الدولة يومئذ بتونس - الى ( كتابة العلامة ) عن السلطان ابي اسحق بن ابي يحيى ، وهي وضع عبارة والحمد لله والشكر لله ، بالقلم القليظ مما بين البسطة وما بعدها من مخاطبة او مرسوم . وان هذا اول عهد ابن خلدون بمناصب الدولة .

ثم انه يُذكر لأبي عنان ملك المغرب الاقصى ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه اليه سنة ٧٥٦ هـ ( ١٣٥٥ م ) ونظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه . على ان ابن خلدون يقول لنا انه قبِلَ هذا المنصب على كره منه لأنه لم يهد مثله لسلفه ، فقد كانت نفسه تطلع الى الوزارة ، فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن مواوآته وتولت عليه الوظائف بعد ذلك ترى ، فقد كان جميع الحكام يخطبون وهم - فكثير مناصفوه واشتدت السعاليات فيه عند اصحاب السلطان . وفي هذه

الاثناء كان ابن خلدون قد تزوج ابنة القائد محمد بن الحكيم من قسنطينة ( شمالي الجزائر ) فوزق منها بضعة اولاد . ثم رحل الى الاندلس وقصد ابن الاحمر صاحب غرناطة وصارت له عنده حظوة ، وهناك سافر عنه - سنة خمس وستين وسبعمائة - الى الطاغية ملك قشتالة لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدو . فلقى الطاغية باشييلية وعين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه . وطلب الطاغية منه المقام عنده ، وأن يرده عليه تراث سلفه باشييلية فرفض ابن خلدون . وانصرف عنه ورجع الى السلطان . فأقطعه قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة لنجاحه في السفارة التي ابتدبه لها . ثم لم يلبث الاعداء وأهل الفكر والسماعات ان اوغروا صدر الوزير ابن الخطيب على ابن خلدون فتناكر له . وفي هذه الاثناء استدعاه سلطان بجاية اليه فاستأذن السلطان ابن الاحمر بالارتمال دون ان يذكر له شأن ابن الخطيب بإبقاء للعدو ، وترك الاندلس الى افريقيا بعد ان قضى فيها نحو سنتين ونصف . فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدمه ، وكان يوماً مشهوداً . وتولى ابن خلدون الحجابة لهذا السلطان وهو أعلى منصب في الدولة ، ويشبه منصب رئيس الوزراء ، ولكن عرش هذا الامير لم يلبث ان اغتصبه مفتصب . فظل ابن خلدون يتنقل من خدمة امير الى خدمة امير آخر . وبعد احداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعتزم الاجازة الى الاندلس ، فلم يكذبصل اليها حتى أغروا به السلطان ابن الاحمر فاستوحش منه وأسعف بإجازته الى العدو .

وظل ابن خلدون يتقلب في البلاد ويراقب الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى أن تنطوي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الاجتماع ويمكن تمييزها في احوال مشابهة اخرى وفي مسرح آخر غير شمالي افريقية . فكانت مشاهداته واختباراته مواد صالحة وأساساً لكتابة (مقدمته) العظيمة وممدداً لبحثه وتقكيره . وما زال يحظه من المناصب السياسية بين مد وجزر ونجته بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فمجر المناصب ومال الى

العزلة ولحق بأحياء اولاد عريف ، فلقوه بالتحف والكرامة ، وأقام بينهم اياماً وأنزلوه بأهله في قلعة اولاد سلامة ( وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر ) فأقام بها اربعة اعوام متخلياً عن الشواغل . وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وأذن ان يؤتى اكله . فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم وهو مقيم بالقلعة : كتب ( المقدمة ) أولاً واستغرق في كتابتها خمسة اشهر فقط . ثم اخذ في اتمام تاريخه . وإذا كان ينقصه في مقامه المنزلة كثير من المراجع الضرورية فقد تشوف الى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد الا بالامصار ، بعد ان املى الكثير من حفظه وأراد التنقيح والتصحيح ، فاعتزم الرحلة الى تونس حيث قرار آياؤه . فحيا سلطان تونس وفادته وبر مقدمه وبالح في تأنيسه وبعث الى الأهل والولد وألقى عصا التسيار .

وأفاضوا في السعاية عند السلطان فلم تنجح ، وقد كلفه بالاكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه الى المعارف والأخبار... ثم كثرت سعاية البطانة بكل نوع من انواع السعايات . ولما كان المغرب قد ضاق به وتجهمت في وجهه الاندلس اعتزم الرحلة الى المشرق يروج آفاقاً أرحب . وكان بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية مبحرة الى الاسكندرية ، فتطارح على السلطان وتوسل اليه في تخليه سبيله لقضاء فريضة الحج فأذن له .

وأقام ابن خلدون بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج ، ولم يقدر عامئذ . فانتقل الى القاهرة ، وانتال عليه طلبة العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر فيها . ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق فأبر مقامه وانساء غريته . وولاه قضاء المالكية . فقام به لا تاخذه باله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة ، معرضاً عن الشفاعات والوسائل ؛ فكثر الشغب عليه من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين اهل البوالة . وكان قد بعث يستقدم اهله وولده من تونس فأصاب السفين قاصف من الريح فمسرقت ، وذهب الموجود والسكن والولود . فمظلم المصاب والجزع ورجع الزهد ، واعتزم على الخروج من

المنصب، ووافق السلطان على تخليه سبيله من هذه المهدة، وانشطه من عقابها. ورتع فيما كان راتعاً فيه من قبل، عاكفاً على تدريس علم، او قراءة كتاب، او لإعمال قلم من تدوين او تأليف .

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين ، واعتزم على قضاء فريضة الحج . فودّع السلطان وخرج من القاهرة منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة ، وبعد قضاء الفريضة رجع الى القاهرة فتلقاء السلطان بمحمود مبرته وعنايته . وعكف على قراءة العلم وتدريسه . وقولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً كما 'عزل مراراً' ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة . فقد كان يعيش في جو محموم دائم من الدسائس والسمايات . ولما غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطمع في ان ينال حظوة عنده فأكرم تيمورلنك مثواه ، ثم أجازته وصرفه . فعاد الى مصر وظل فيها الى ان ادركه الوفاة في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ ( ١٦ آذار ١٤٠٦ ) بعد ان بلغ الثامنة والسبعين من عمره .

آثاره . - يُنسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل اليها منها سوى أهمها وهو ( كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر ) . فهو الكتاب الوحيد الذي وصل اليها منه بمقدمته وملاحقه في ( التعريف بابن خلدون ) ، كما وصلت اليها نسخة اخرى مستقلة من ( التعريف ) اكثر استيعاباً لتلويخ حياته من النسخة الملحقه بكتاب ( العبر ) .

ويتألف كتاب ( العبر ) من ثلاثة اجزاء :

الجزء الاول : و في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنایع والمعلوم وما لذلك من العلل والاسباب . . وهذا الجزء هو المعروف باسم « مقدمة ابن خلدون » التي نال بها شهرته العظيمة ، وهي التي تهنا هنا .

الجزء الثاني : في اخبار العرب وأجيالهم واولهم منذ بدء الخليقة الى هذا

العهد وفيه الامام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسرمان والفرس وبني اسرائيل والقبط ويونان والترك والروم .  
 الجزء الثالث يتناول « اخبار البربر ومواليهم من زناقة وذكر اوليتهم وأجياهم » وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول .  
 وينتهي بكتاب مستقل ضمّنه ابن خلدون تاريخ حياته وجعل عنوانه :  
 ( التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ) .

والجزء الاول او ( المقدمة ) من الاعمال الكبرى للفكر الانساني على مر العصور . فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي . إذ وضع فيها الأسس الاولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع كما سئى في حينه . وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم إلا تساوله وعرض أمهات مسائله واستوفى اغراضه ونوّه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه . ولذلك فقلما ظفر كتاب من عناية الباحثين في العالم كله على اختلاف اجناسهم وألوانهم وأديانهم ولغاتهم بمثل ما ظفرت به ( مقدمة ) ابن خلدون . فترجمت الى عشرات اللغات وُكُتبت عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح وانتالت على الأذهان بوحى منها سوانح الافكار والمعاني .

اسلوبه . - ينقسم الكلام في اسلوب ابن خلدون الى قسمين اثنين :  
 أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته . فهو لم يلتزم اسلوباً واحداً في كتاباته كلها ، بل لقد كان له اسلوب مسجع ركيك يعكس الاسلوب الذي كان سائداً في عصره ، ويظهر في ديباجة ( المقدمة ) ، وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته . فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محشو بالاستعارات ومحسنات البديع ، جرياً على عادة الكتاب آنئذ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب . فكان لزاماً على ابن خلدون ان يحاري عصره في ذلك حتى لا يُنسب الى الضعف ، ولكنه لا يضي في

هذه الجسارة بغير حدود ، بل نراه يحذ من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته الأخرى ، وهنا تبرز شخصيته ، حيث تخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلاً بها . وقد اعترف ابن خلدون بهذا الاتجاه الخاص الذي سلكه في أسلوبه . إذ يقول في كتابه ( التعريف ) « واستعملني السلطان أبو سالم في كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته ، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحد ممن يقتحل الكتابة في الإسجاع ، فانفردت به يومئذ وكان مستغرباً بين أهل الصناعة » .

وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وكان يومئذ قاعدة الكتابة كما قدمنا ، وعدل عنه الى السهل المرسل ، فقد أصبح يجري على السجية ويتم بإبراز المعاني والآراء أكثر من اهتمامه بالصيغ والألفاظ ، حتى لسكت يضحى بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الفاية .

لكن ذلك لا يعني ان ابن خلدون كان واضحاً في كل كتاباته . تقتصر جملة فتبدو جلية واضحة وقد تطول فتتمض وتتمعد . مصطلحه قلق احياناً : فهو يستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى ، ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ ، ويمنح الألفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارفة ، ونحو أن أنت تقرأه بالصعوبة التي كانت يعانها في التمييز عن بعض افكاره بوضوح . وهذا راجع بدون شك الى جودة الموضوعات التي كان ابن خلدون يتصدى لمعالجتها والتي لم يسبقه أحد الى الكتابة فيها . فللمباراة عنها كان لازماً عليه ان يشتق لها من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معان جديدة لم يسبق استعمالها فيها ، وإن كانت تمت الى معانيها الأصلية بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان . لذلك جاء فكره احياناً غير محكم وعباراته غير دقيقة .



فإذا أردنا دراسة ( مقدمة ابن خلدون ) لا بدّ لنا إذن ان نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته .

من ذلك مثلاً انه يطلق كلمة ( العمران ) على الاجتماع الانساني و ( علم العمران ) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها . فعلم العمران عند ابن خلدون إذن هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم . وكذلك قد يتوسع ابن خلدون في كلمة ( بدو ) حتى تناول اهل الريف من الفلاحين . كما يستعمل كلمة ( التوحش ) للسكنى في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة ، دون ان يقصد ما ينصرف اليه الذهن في العادة من ( الوحشية في الطبع ) . و ( العصبية ) ايضاً لها في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف ، إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين افراد المشيرة او القبيلة .

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيداً إنما هي كلمة (عرب) ، فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد . فهو يستعملها غالباً للدلالة على البدو والقبائل الرحل . ومن هنا اقتران هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعيث والانتهاج والأمية . وقد يستعملها ايضاً ليقصد بها الحضّر من العرب وحدهم . وقد يستعملها اخيراً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والامصار . وكثيراً ما يلجأ الى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . ولوضع هذا اللبس في كلمة (عرب) وقعت اخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظننت به الظنون .

فإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً ، ظلّ أسلوبه مع ذلك من الاساليب العلمية المتقنة الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رفيعاً وذوقاً ادبياً ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية . ففي هذا الاسلوب - على هنائه - من الفنى والعمق وقوة التدليل وتروابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق

ما يفرى بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر كلمة فيها . إذ لابن خلدون منهج خاص في التأليف : فهو يسير ما وسعه سيراً منطقياً فيبرهن ويطل ، وينتقل من الخاص الى العام ، والمكس ، على نظام مرسوم . ويُعنى بالترتيب والتبويب والقسم الى اجزاء ومقدمات وفصول . و ( المقدمة ) من اوضح الامثلة على ذلك . فقد بدأها بخطبة او ديباجة ، تلتها مقدمة في فضل التاريخ ومغالط المؤرخين . ثم قسم الكتاب الاول الى ستة فصول : يمرض في الاول للامران البشري بوجه عام في ست مقدمات ، وفي الثاني للامران البدري ، وفي الثالث للدولة والخلافة : وهما فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منهما اقسام ، ويمرض في الرابع للامران الحضري وهو صغير كالفضل الاول ، وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب ، وفي السادس للعلوم والتعليم وهو اطول الفصول . وتقسيمة متدرج متلاحق ، فيه ربط وتنسيق وحسن اداء .

#### اخلاقه واطلاعه وخصائص تفكيره

كان ابن خلدون لسيناً فصيحاً حسن الترسل متوقد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة كبير النفس زاخر النشاط ، متمكناً في العلوم التي انتهى اليها ارتقاء الثقافة ونشاط الترجمة والنقل في العالم العربي على عهده . فهو ثمرة يانعة لحضارة تمّ نضجها وبلغت غايتها في المصور الاسلامية المعروفة بمصور الانحطاط . يقلب الاخبار على وجهها ويكشف عن زيفها ، ويتبع الظواهر الانسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من احكام . حفظ القرآن في صفره وجوّهه بالقراءات ، وتلقى على ابيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم العقلية واللغوية والعقلية ، فدرس التفسير والحديث ، والفقه المالكي وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها ، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية . وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بقسط كبير من نشاطه ، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة ، واستيعاب التراث الثقافي القديم ، ومتابعة

الحركة الفكرية في عصره ، والاطلاع على ما يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء . فإن ما كتبه في الباب الاول ( المقدمة ) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها . يدلان على قدم راسخة في العلم ومختلف فروعه . فهو مؤلف موسوعي لم يفادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي إلا ألمّ به ووقف على اصوله ومناهجه ومسائله . وكان ابن خلدون الى جانب تمكنه في البحوث العلمية محدثاً بارعاً ، رائع المحاضرة ، يخلب الباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عباراته . كيف لا وهو من اعلام الادب العربي وأمرأه البيان . وقد رأينا كيف كان له اسلوبه الخاص في الترسل والكتابة والمحادثات تحدى به الاساليب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء باغلال السجع ومحسنات البديع . وحق الشعر فقد ألمّ به ونظم عدة قصائد ، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً . فالشعر ليس ملكة له .

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متدينئاً وذلك ظاهر في كل ما كتب وأنتج . فإن المتتبع لجميع مباحث ( المقدمة ) والتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق ايمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله . وإذا كان بعض المتحاملين قد نفوا عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية في إبحاثه العلمية ، فإن ذلك لم يؤثر في حريته الفكرية ونزاهته العلمية ونقده المنهجي ، فتراه يسجل الوقائع بموضوعية اخاذة دون ان تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها . ثم يضيف الى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة . وهو لا يميل كثيراً الى الحجاج العقلي في شؤون الدين بل يؤثر الايمان بما وضعه والسكرت عما لم يتضح . فرأيه في ذلك اقرب ما يكون الى السلف وأهل السنة . فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المطلقة بالمقائد والعبادات ويكره التعمق فيها ، كما كان السلف في صدر الاسلام . وهو يرى ألاّ تعارض بين العقل والشرع سوى ان كل واحد منهما من طور غير طور الآخر ، إلا ان طور العقل قاصر عن بعض الادراكات

كالروح والبعث ، وان نطاقه ضيق .

وهو مفكر مترن لا يصدر احكاماً جارفة ولا يميل مع عاطفة او هوى ، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني او بما يلقه او عرفه او تضافت عليه الادلة . وقلما نعث في ( المهذبة ) على آثار الاندفاع وراء المجرّدات والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم .

ونعم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس الى حد المخامرة . وكان لا يتخلو من دهاء وحسن الحيلة ، شهدت بذلك وفادته وتصرفاته . وكان معتداً بنفسه الى حد انه كان نهازاً للفرص ، يسعى الى مصلحته الشخصية أولاً . وهكذا فللرجل هنات ، ومن ذا الذي لم يرضي سجاياه كلها ؟

ومها اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون فإن هذه الخلال والمواهب قد حملته الى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية كلها ، تأخذ بقسط بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها او سقوطها ، وأحياناً تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال . وكانت احوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر بما يفسح مجال النهوض والتقدم للطامعين ذوي الكفاية والعزم . فاستطاع ان ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشد القبائل شكيمة وأجفاها طباعاً وأن يظفر بثقة الولاة والحكام والأمراء . وكان له من حياته وتقلبه في المناصب وأسفاره خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على اسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها وتطورها وازدهارها وانهارها ، خاصة وانه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والاندرلسية يدرس امورها ويستقصي احوالها ويتتبع سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائنها ويتفهم منازعها ويتعمق

أحداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولحظة شاملة جمع فيها دقة الرياضي وملاحظة العالم ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج واسلوب الاديب في الشرح والبسط . وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لاستخراج القوانين وتميم النتائج ، فتراه يجمع الظواهر ويستقرئ أوجه التشابه بينها ويردها بعضها الى بعض ويبحث عن اسبابها ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي الى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما اخص ما يمتاز به رجل العلم ومن أهم خصائص ابن خلدون . لذلك جاءت ( المقدمة ) فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والاجتماعية وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر كما سنرى .

ابن خلدون والفلسفة . — يشبه موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة موقف الغزالي الذي تأثر به ابن خلدون غاية التأثير . فالغزالي في نظره فقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف ، وهو يشيد به ويذكره بكثير من التجلة والاحترام ويحذو حذوه في نقد الفلسفة وتوجيه المطاعن الى اصحابها ، رغم انه كان ملأها مستبحراً في علومها . ان نقد ابن خلدون مغاير لنقد الغزالي بعض المغايرة : فالمفكران يصدران عن مقدمات مختلفة احياناً ، ولكنهما على كل حال يصلان الى نتائج واحدة ؛ او على الأقل متقاربة .

وكما نفهم ابن خلدون من هذه الناحية لا بد ان نذكر ان هناك منهجين اساسيين للمعرفة : (١) المنهج الفلسفي (٢) والمنهج العلمي . فأما المنهج الفلسفي فتؤداه بالتأمل العقلي وبمجموعة من الاقيسة المنطقية المنسقة والقواعد الصورية الثابتة يمكن الوصول الى معرفة حقائق الاشياء وما فيها من خواص وصفات . فهو إذن يعتمد على قوانين العقل وانسجام الفكر مع ذاته بصرف النظر عن الوجود الخارجي . وأما المنهج العلمي ( ويقال له المنهج الوضعي ايضاً ) فيعتمد على الواقع

والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد .

وهكذا فعلى قدر ما يوغل المنهج العلمي الوضعي في الواقع لنبأخذ نتائجه منه يفوق المنهج الفلسفي المنطقي في العقل وحده وينقب فيه ليستخرج منه ما يمكنه من صيغ وقضايا وأنظار في الله والكون والحياة .

فأي المنهجين اتخذ ابن خلدون ؟

يجب ألا نتردد في ان نعدّ ابن خلدون بين اصحاب المنهج العلمي . فالنزعة التي يصطبغ بها تفكيره هي النزعة التجريبية ، وتحت تأثير هذه النزعة أُلّف في التاريخ وعلم العمران ، كما أرّخ العلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها ( المقدمة ) . وتظهر هذه النزعة ايضاً في الفصل الذي عقده لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها . ففي هذا الفصل من ( المقدمة ) يؤكد ابن خلدون ان التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل ، كل اولئك هو الدعامة التي يقوم عليها العلم بمحقات الاشياء . اما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري ، فلا تفيد علماً حقيقياً ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع العياني المحسوس . فالأقيسة المنطقية ليست بالأداة التي تكفل للعالم الوصول الى الحقيقة لأنها من طبيعة اخرى غير طبيعة الاشياء المحسوسة . فان معرفة هذه الاشياء لا تتسنى إلا بالمشاهدة والتجربة . اما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فانه وهم كاذب . لذلك ينبغي علينا ان نتفكر فيما تؤديه الينا التجربة الحسية ولا نوغل في التجريد . ففي تجريدنا للمعاني الكلية من الموجودات الحسية ، ثم في زعمنا بقدر ذلك ان الاولى مطابقة للثانية - وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي - لقصوراً وأي قصور ، إذ أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة - كما في زعمهم - وبين ما في الخارج ، غير يقينية . فتلک احكام ذهنية

كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، اي ان احكام المنطق لما كانت احكاماً كلية فهي لا تطابق العالم الخارجي لأنه متشخص وهي كلية . « ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم إلا ما يشهد له الحس في ذلك فدليله شهوده ، لا تلك البراهين ، فابن اليقين الذي يحذونه فيها ؟ » (١) .

والذي يرمي اليه ابن خلدون هنا هو ان النتائج التي تصل اليها الفلسفة انما هي نتائج ظنية لا تفيد اليقين . انها تقيم بناءها على العقل وأقيسته ولا تلتفت الى الواقع إلا شزراً . فالكليات التي تصل اليها بهذه الأقيسة لا تطابق الجزئيات المتشخصة دائماً . وهي اذا طابقتها احياناً فالحس هو الذي يشهد بهذه المطابقة ، لا تلك البراهين والأقيسة . فإذا الحس والتجربة الحسية والملاحظة العينية - لا المعاني الكلية الفارغة - هي المعيار الذي يجب ان تقاس به معارفنا .

ان ابن خلدون يريد من الباحث ان يستملي الواقع ويُعنى بالتجربة ويجمع الظواهر المحسوسة ليستخلص منها حكماً عاماً . فالتجربة هي وسيلة المعرفة والوصول الى الحقيقة (٢) .

ولكن المعرفة ليست وليدة الحس وحده ، بل للذهن وقواه مدخل فيها . فابن خلدون يتحدث عن قوى ذهنية هي ما نسميه ( الفكر ) الذي يكون الآراء ويفيد العلم او الظن ، ويدفع الى الانتاج والعمل (٣) . لكن الفلاسفة يفلون في قيمة الفكر ويمضون في استغلاله الى حد يتجاهلون معه الواقع المحسوس ، فلا يرون غير أقيسة الفكر واستنتاجات الفكر ، ومن هنا شطحات الفلاسفة .

ولا يقف ابن خلدون عند هذا ، بل يحاول ان يبطل الفلسفة من

١ - ابن خلدون : المقدمة ج ٤ صفحة ١٢٠٢ - ١٢٠٣ .

٢ - المقدمة ج ٣ صفحة ٩٧٨ - ٩٧٩ .

٣ - صفحة ٩٧٦ - ٩٧٧ .

جذورها . فيقول أن الفلاسفة يدعون ان الوجود بأمره يمكن ادراكه  
ببضاعة العقل . وهذا في نظر ابن خلدون هراء . إذ الوجود عند كل  
مدرك منحصر في مداركه لا يمدوها . فالأصم انما ينحصر الوجود عنده  
في المحسوسات الأربع والمقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف  
المسموعات . وكذلك الاعمى أيضاً يسقط عنده صنف المراثيات ، ولئن  
أقر " الأصم والاعمى بالمسموعات والمراثيات فإنما يُقرّان بها تقليداً للآباء  
واتباعاً للكافة في اثبات هذه الاصناف ، لا يقتضى فطرتها وطبيعتها  
ادراكها . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكراً للمقولات<sup>(١)</sup> .  
ومعنى هذا ان الحقيقة الوجودية شيء ، وما يدركه العقل منها شيء آخر .  
وإذن فلن يحصل الانسان في نفسه ما عليه الوجود كله . فاذا علمت  
هذا فلعل " هناك ضرباً من الادراك غير مدركتنا . فالحصر مجهول والوجود  
اوسع من ان يحاط به او يستوفى ادراكه يحمله روحانياً وجسمانياً .  
فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره ، حتى يكون له ان يحيط بالله  
وبصفاته . فما العقل إلا ذرة من ذرات الوجود فكيف يحيط بهذا الوجود  
وهو جزء منه ؟

ومن الامور التي لا يدركها العقل بأدواته ومقولاته حقيقة الألوهية  
وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن ، ومنها حقيقة النبوة  
والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية . فالموجودات التي وراء  
الحس ذواتها مجهولة لنا ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن  
تجريد المقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المتخصصة انما هو ممكن  
فيها هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها  
ماهيات اخرى ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . فـ لا مادة له لا يمكن  
البرهان عليه<sup>(٢)</sup> .

١ - صفحة ١٠٣٧ وج ٤ صفحة ١٢٠٥ - ١٢٠٦ .

٢ - المقدمة ، ج ٤ صفحة ١٢٠٣ .



ولئن كان ابن خلدون ينكر على العقل كفايته في النظر في هذه الأمور فإنه لا يقدح فيه عندما يتصدى لمعرفة ما يقع في دائرة اختصاصه . فالمعقل ميزان صحيح ، غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخره وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره . فإن ذلك طمع في محال <sup>(١)</sup> .

وكذلك لا ينكر ابن خلدون المنطق من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة ، وإنما ينكره فقط إذا أريد به أن يكون أداة لتوليد المعرفة . أي أن المنطق عنده ميزان دقيق 'يُصحح به العلم' ، لكنه ليس وسيلة لكسب العلم . فالمنطق لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة . أنه لا يفيد علماً جديداً ولكنه يصف لنا طريق العلم ويرسم لنا السبيل الذي يجب أن نسلكه في تفكيرنا . فوظيفة المنطق مقصورة فقط على تنظيم الأقيسة لكي لا تفقد علينا الحقائق بسبب الخلط والغلط في التصرف فيها . أنه مجرد أسلوب صحيح في القياس والاستدلال وترتيب القضايا ، وله من الفضل بقدر ما يحفظ من الزلل وما يشهد من اذهاننا ويسد خطانا في أقيستنا بحيث يجعلها مستوفية لشروط الانتاج وبحيث تنتج نتائج صحيحة . ومن هنا كان المناطقة غير قادرين على الوصول الى النتائج الصحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها . فالمنطق لا يولد معرفة جديدة ما لم تكن لمقدماته شواهد من الحس . وعندئذ فالشواهد الحسية هذه هي سبب العلم الجديد وليس سببه المنطق بأقيسته وقواعده . فإذا اجتمع عدد كبير من هذه الشواهد أمكن تنسيقها وتحصيلها وتحققها وتصحيحها . أي أن المنطق ميزان دقيق 'يُصحح به العلم وليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية لأنهم مناطقة

بالفطرة لا بالتحصيل . ويزيد ابن خلدون ذلك ايضاحاً بمقارنة يعقدها بين المنطقي والرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني ، فيقول ان هذا الاخير كثيراً ما يكون اصدق حكماً من المنطقي . إذ هو « لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختص به ، ولا يُعَدِّي الحكم بقياس او تعميم ، ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يحاوزها في ذهنه ، كالسابع لا يفارقه البر عند الموج ... فيكون مأموماً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . ومن هنا يتبين ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الاقتراع وبمدها عن المحسوس ، فانها تنظر في المعقولات الثواني . ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني » (١) .

وبعبارة اخرى يريد ابن خلدون ان يقول بلفظة المصمر ان المنطق تحليلي . فما في المقدمات يظهر في النتيجة دون زيادة ولا نقصان ، فهو لا يأتي بجديد . وأما العلم فهو مركبي . لذلك اذا اردنا الحصول على معارف جديدة فانما سبيلها التجربة والشواهد الحسية ، ثم يتولى المنطق بعد ذلك تنظيمها وتنسيقها .

وينتهي ابن خلدون من نقده لمنهج الفلاسفة الى انهم لا يصلون بمنهجهم هذا الى يقين : لأن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يفضي الى علم يقيني ، لكنه يفضي الى امور ظنية مقدرة في الازدهان فقط . والعلم الحق إنما هو العلم الذي يستمد أحكامه من الاشياء الجزئية الممثلة بوجودها الخارجي . وهذا ظاهر في السياسة مثلاً : فإن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي حيث يجرّدون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق

الواقع ، ولهذا يقعون في اللطط كثيراً حين ينظرون في السياسة . ان السياسة تحتاج الى مراعاة الواقع والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الاحكام ، وهذا هو عكس ما يفعل الملاء ومن يشبههم من اهل الذكاء والكَيْس من اهل العمران .

وبكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي - او علم ما بعد الطبيعة - يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل اوغيس كونت وثمانويل كنط ، فهو يقول ان العلم الإلهي موضوعه الروحانيات وهي ليست مدركة لنا ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . وهذا القول النافذ العميق هو اساس الفلسفة الوضعية وقطب الرّحى فيها . ورغم تأثر ابن خلدون بابن سينا ، إذ قرأ له كتاب (الشفاء) و (الإشارات) و (النجاة) فإنه يسخر من الماكفين على هذه الكتب وأمثالها يبعثون اوراقها ويتوثقون من براهينها ويلتمسون هذا القسط من السعادة فيها ، ولا يعلمون انهم يستكثرون بذلك من الحجب والموانع منها<sup>(١)</sup> . ولعل هذه الحملة التي شنّها ابن خلدون على الفلسفة آخر طعنة وجهت الى الفلسفة بعد طعنة الغزالي قبل ذلك بثلاثة قرون ، وإن كان ابن خلدون يصل الى هدفه عن طريق تعليقات ومقدمات لم يسبقه الغزالي اليها .

ولئن اخذ ابن خلدون على الفلسفة عقمها وضحالتها ، فإنه لم ينكر مع ذلك أن لها ثمرة مفيدة وهي انها تشعذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . لأن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الاحكام والإتقان هو شرط عملية التفلسف بكل ما فيها من علوم طبيعية ورياضية ، إذ يستولي الناظر فيها ، بكثرة استعمال البراهين بشروطها ، على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات . لأنها ان كانت غير وافية بمقصودهم ( يعني الفارابي وابن سينا وابن رشد

ومن اليهم ) فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة ، مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم . ومضارها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً بجهده من معاطيبها . وليكن نظره ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا 'يكن' احد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل " ان يسلم لذلك من معاطيبها " (١) .

والخلاصة ان ابن خلدون ينمى على الفلاسفة دعواهم العلم بكل شيء والإحاطة بجميع الكائنات . والحق انهم لا يعلمون شيئاً ما داموا يطلقون احكاماً متمسكة لا سبيل الى إثباتها او التحقق منها ، ويوغلون في التجريد حتى لكأنما انطبق عليهم ما وصفهم به ابن خلدون من انهم يبحثون في صور « قد تجردت من موادها » . فهم حين كانوا يتعرضون لبحث القضايا التي تهز العالم الاسلامي كقضية الخلافة مثلاً تجددهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر . ولم كان حقيقاً بهم ان يتوفروا على دراسة واقعهم ومعرفه هذا العالم المليء بالمشاكل والمعضلات الصارخة التي تلح في طلب الحل السريع . فملكوت المادة والعالم المحسوس اولى بالنظر والدراسة من ملكوت السماء وعالم المقول المفارقة . فإذا فرغنا - وهيئات - من حل ما يحيط بنا من مشاكل أمس بحياتنا وأدخل في نظام وجودنا ، فلا حرج علينا بعد ذلك ان نتطلع الى مشاكل اخرى غريبة عنا لا تمننا في قليل او كثير . فلننصرف الى دراسة واقعا دراسة منهجية علمية ، فذلك اجدى لنا وأقوم .

فلسفة التاريخ . - لقد كان التاريخ قبل ( مقدمة ابن خلدون ) لونا من ألوان الأدب ونوعاً من المسامرة وسرد الحوادث يتوخى امتاع النفوس ومؤانستها وإثارة كوامنها بذكر التهويلات والأعاجيب والأوهام . أجل

هكذا كان التاريخ قبل ابن خلدون عند العرب او غير العرب . فقد نظروا اليه جيمعاً فظفرتهم الى ديوان اخبار وجمعة حوادث ، ولم يمدوه علماً من العلوم له اصوله وأسه ومناهجه . فكانوا اذا عرضوا للدولة مثلاً نسقوا اخبارها ، محافطين على نقلها دون ان يبحثوا بدايتها او يذكروا السبب الذي رفع من رايها ، ولا علة الوقوف عند غايتها . فهم يتجاهلون العلية ، ولا يبنون بحشم على أسس علمية منهجية .

فلما جاء ابن خلدون لم يشأ ان ينظر الى التاريخ كرواية تدوّن ، بل كعلم يستحق الدرس . وقد أراد ان يكتب التاريخ على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل ، فدرس أحداثه وظواهره يجرّد منها قوانين عامة ونواميس مطردة . ففناط عظمة ابن خلدون ومقدد الطرافة فيه انه لم يتقدمه باحث عربي او يوناني قدسحت في ذهنه هذه الفكرة الجريئة : تجريد القوانين والنواميس العامة المسؤولة عن سير التاريخ . فلا هيروودوت ولا أفلاطون ولا ارسطو كانوا أنداداً له في هذا الباب ، وجميع من عدام - باستثناء ثوكيديديس Thucydide الى حد ما - لا يستحقون ان يُذكروا معه .

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء يمتقدون ان الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين . فالنار تشبُّ الى أعلى ، والماء يجري حدوراً ، والمعادن تتمدد بالحرارة ، والاجسام تسقط الى اسفل النخ . فأما حوادث التاريخ وظواهر المجتمع فلا ضابط لها من قانون ، بل إنما تسيرها الأهواء واطباع رجال السياسة والقوى الخارقة . وحسب ابن خلدون فخرأ انه لم يفرق بين ظواهر التاريخ والمجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوعها جيمعاً لنظام واحد شامل .

وهكذا فلئن كنا نجلُّه ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسوعة تاريخية عظيمة في عصره ، بل لأنه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردّها الى عللها واسبابها القريبة والبعيدة . فهو ككؤرخ لم

يأتى مجيد ، وربما وجد بين المؤرخين العرب والعجم من يتفوق عليه كثيراً ، ولكنه كصاحب نظرية في التاريخ كان عديم المثال حتى ظهور فيكو Vico بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . وبعبارة أخرى انت التاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل اصبح تعليلاً لها . وها هو يبين حقيقة التاريخ احسن بيان ويعرفه تعريفاً علمياً صحيحاً حين يقسم التاريخ الى ظاهري وباطني فيقول : ان التاريخ « في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الامثال ، وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال » . ولكنه « في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بان يعد من علوماها وخليق » (١) .

نرى من هذا ان مفهوم التاريخ قد اكتسب عند ابن خلدون ثراء عظيماً ، لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع ، بل لقد وجّه الأذهان الى ضرورة تعليلها تعليلاً علمياً منهجياً يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وأصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران . فالتاريخ ليس حوادث مفككة تأتي فرادى وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان لا حد له . فقد كان ابن خلدون يحرص دائماً على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والنظر اليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها وملابساتها . ولذلك فان الاخبار كما يقول ابن خلدون « اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تحكّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب ، فربما لم يؤمن فيها من العُشور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » (٢) .

١ - المقدمة ج ١ ، صفحة ٢٠٩ .

٢ - صفحة ٢١٩ .

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون للتأريخية إنما هو المنهج .  
أما سرد الوقائع وجمع الحوادث فأمر قافه يلتقي فيه مع المؤرخين  
التقليديين ، وكثير ما هم ا فهو اول من قال بأن التاريخ علم كسائر  
العلوم الأخرى ، له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به الى طائفة من  
القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الاحداث البشرية تفسيراً علمياً يرده  
كل حدث الى اسبابه وعوامله .

أما موضوع هذا العلم فهو الاحداث البشرية الماضية في علاقاتها مع تطور  
الاجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية .

وأما منهجه فهو النقد والاستقصاء والملاحظة : نقد الاخبار نقداً علمياً  
وقد الطرق المتبعة عند المؤرخين والتعرف الى مواطن الخبر ، واستقصاء  
مطائنه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها ، وبذلك تكمل الرواية وتحقق  
الدراية ما عسى ان يكون في الخبر من تحريف او مبالغة او تزوير .  
إذ كثيراً ما يتطرق الكذب الى الروايات تشيئاً لرأي او زلفى لحاكم  
او رئيس وما الى ذلك مما سيأتي بيانه . فهناك صنائع للأخبار والروايات  
يدلسون ويضيفون لحاجة في نفوسهم . وما أحوج المؤرخ الى اطلاع واسع  
ومعرفة مستفيضة تعينه على النقد والتمحيص . ولا بد له ايضاً من دقة  
في الملاحظة تكشف له عن الامور الثابتة والعرضية وتقيس الغائب بالشاهد ،  
فتقارن بينها وتوازن لمعرفة ما بين الشاهد والغائب من الوفاق ، او بَوْن  
ما بينها من الخلاف ، وتعليل ما يتفق منها وما يختلف .

ويعدد ابن خلدون الاسباب التي يتطرق الكذب للخبر من قبلها .  
وفنها التشييعات للآراء والمذاهب : فان النفس اذا كانت على حال  
الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تبين  
صدقه من كذبه ، واذا خامرها تشييع لرأي او نيحة قبلت ما يوافقها من  
الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها عن  
الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ؛

« ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين ،  
وتحصيل ذلك يرجع الى التعديل والتجريح ؛  
« ومنها الذهول عن المقاصد : فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما  
عابن او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتحمينه فيقع في الكذب ؛  
« ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجيء في الاكثر من جهة الثقة  
بالناقلين ؛

« ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من  
التبليس والتضنع ، فينقلها الخبر كما رأها ، وهي بالتضنع على غير الحق  
في نفسه ؛

« ومنها تقرب الناس في الاكثر لأصحاب التعجلة والمراتب بالثناء  
والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار بها على  
غير حقيقة . فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا  
وأسبابها من جاه او ثروة ، وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا  
متناسين في اهلها ؛

« ومن الاسباب المقتضية له ايضاً - وهي سابقة على جميع ما تقدم -  
الجهل بطبائع الاحوال في العمران : فان كل حادث من الحوادث - ذاتاً  
كان او فعلاً - لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من  
احواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود  
ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تحصيل الخبر على تمييز الصدق من الكذب « (١) .  
وهكذا فانه « كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط  
في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غشاً او سميحاً ، لم  
يعرضوها على اصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بميزان الحكمة  
والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ،  
فضلّوا عن الحق وقاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولا سيما في احصاء



الأعداد من الاموال والمساكر اذا عرضت في الحكايات ، إذ هي مُظنة الكذب ومطية المذخر ، ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد » (١) .

« وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني اسرائيل وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه ، بعد ان اجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا سائة الف او يزيدون » (٢) .

فالمسعودي هنا انما وقع في شطط لا يقره عقل لأنه كان جاهلاً بطبائع الاحوال : إذ كيف يتسع التيه لمثل هذا العدد الضخم ؟ كيف يصطف مثل هذا الجيش الجرار ويتحرك للقتال في تلك الارض الضيقة ؟ وكذلك كان المسعودي جاهلاً بطبيعة العمران نفسه فضلاً عن جهله بطبيعة الاحوال حين زعم مثل هذا الزعم : فالقاعدة التاريخية ان « لكل مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها . تشهد بذلك الموائد المعروفة والأحوال المألوفة » . وان مملكة يكون لها من حملة السلاح سائة الف او يزيدون ينبغي لحدودها ان تتمدى المدى الذي « عرف لمملكة اسرائيل قديماً . فما دام ذلك لا يُعقل حصوله في الآتي » ( الحاضر ) فكذلك لا يُعقل حصوله في الماضي « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » (٣) .

لذلك كان لزماً علينا في تحقيق الاخبار ان نعرضها على مقياس العقل والبرهان ونقارن الوقائع التاريخية بأشبابها . ذلك ان الظروف المتشابهة ينتج عنها في نظر ابن خلدون وقائع متشابهة ، الأمر الذي يمكننا نستطيع بمعرفة الحاضر معرفة صحيحة ان نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من

١ - صفحة ٢١٩ - ٢٢٠ .

٢ - صفحة ٢٢٠ .

٣ - صفحة ٢٢٠ .

الحوادث الماضية ، بل نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف امور المستقبل .

وإذ قد بين ابن خلدون جملة المزالق والأسباب التي توقع المؤرخين في الكذب ، كان لا بدّ له من إيجاد المعايير التي يستطيع بها كل مؤرخ وكل قارئ للتاريخ تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهذه المعايير قد استفاد ابن خلدون بعضها على الأقل من علم التعديل والتجريح في الحديث . وهي على درجات . أهمها معرفة طبائع الممرات ، وهو احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق على التمهيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع . وأما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتمد في صحة الاخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها ، حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالمدالة والضبط .

« وأما الاخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب ان يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبيعته ، وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كانت تلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فلماذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علماً ما نحكم بقبوله مما نحكم بترقيقه ، وكان

ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»<sup>(١)</sup>.

في هذا النص بيان للمعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار. فأول شيء يجب على المؤرخ ان يقوم به هو دراسة الاحوال العامة للممران في العصر الذي يعالجه والأوضاع التي تسود فيه . ثم يبدأ بعد ذلك بتطبيق ما نسميه اليوم ( المنهج التاريخي المقارن ) فيوازن ويقارن بين الوقائع الخاصة في العصر الذي يدرسه ، وبين الوقائع المماثلة لها في العصور الأخرى والروح العامة التي تسود في كل عصر ، والظروف الخاصة بكل واقعة من الوقائع . وعندئذ سيظهر له ان ثمة وقائع مستحيلة يجب اسقاطها نهائياً ولا مجال للنظر في تعديلها او تمحيصها فهي زائفة أساساً . وهناك وقائع محتملة يجب دراسة كل منها على حدة وفق الاحوال العامة للعصر الذي وقعت فيه ، وبذلك نستطيع معرفة نصيبها من الصحة ومن الزيف . وأما الاخبار الشرعية فهي لما كانت تكاليف انشائية أي مجرد اوامر ونواه ، فالمطلوب فيها توثيق الرواة ومعرفة ما يمكن ان يوجه اليهم من تجريح كما يقول رجال الحديث . فالمنهج المقارن إذن يكشف لنا أولاً عن الوقائع المستحيلة فتستبعد ، ثم الوقائع المحتملة فتستبقى الى ان يُثبت في امرها ويُعرف ما يكون فيها من الصحة والزيف .

ولكن يؤخذ على ابن خلدون هنا انه وضع نظرية دون ان يتم بتطبيقها . فهو قد ذكر مغالط المؤرخين وبين المعايير التي يُعرف بها صدق الخبر من كذبه ، ومع هذا فإنه في كتابه ( المِصْبَر ) لم يطبق هذه المعايير في رواية الاخبار بل سار سيرة المؤرخين السابقين الذين تقدم ، وارتكب نفس المغالط التي ارتكبوها ونقل روايات ضعيفة لا تثبت امام النقد . ولعله لم يحسد من الوقت متسعاً لتطبيق نظرياته على كل اجزاء التاريخ

فترك للأجيال اللاحقة هذه المهمة ، بل لعله وضع مؤلفه التاريخي أولاً ثم اتبعه بكتابة ( المقدمة ) بعد ذلك على عادة المؤلفين ، وإن كان المشهور غير ذلك ، وعندئذ يكون من الصعب استدراك ما فات . ومهما تكن بواعثه على هذا التقصير فذلك لا يعفيه من المسؤولية .

وهناك ناحية أخرى ظهر فيها فضل ابن خلدون وجعلت له ميزة على سائر المؤرخين الذين سبقوه أو عاصروه ، ويمكن ان تعدّ نتيجة منطقية لنظريته العلمية في فهم التاريخ . وهي اهتمامه بتقصي الاسباب والعلل والدواعي للوقائع والحوادث . فقد تبين له بعد استقراء حوادث التاريخ ودراستها ان اكبر قواعد البحث التاريخي هي ان الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط الملة بالمعلول . ولذلك نجده في ( المقدمة ) يقرر استقراءاته في صورة قضايا عامة ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتي « والسبب في ذلك » « وذلك لان » . ويقرر ابن خلدون رأيه في ربط الاسباب بالمسببات بقوله : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستعالة بعض الموجودات الى بعض » <sup>(١)</sup> . وقوله أيضاً في تعريف التاريخ بأنه « نظر وتحقيق » وتعليل للكائنات ومبداها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » <sup>(٢)</sup> . ولذلك ينقد من سبقه من المؤرخين لفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث . فهم يحافظون « على نقلها وهما او صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها » <sup>(٣)</sup> . فالتاريخ ظاهرة طبيعية كأبي ظواهر الطبيعة الأخرى ، لها قوانين وسنن تسير على مقتضاها وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة في ظل قانون السببية الذي تخضع

١ - صفحة ٣٥٢ .

٢ - صفحة ٢٠٩ .

٣ - صفحة ٢١٢ .

له الاحوال الطبيعية سواء بسواء . فلكل حادث سبب معقول يرجع اليه حدوثه . فإذا تبينت الاسباب فهمت الحادث وأثبتته ، وإلاّ حقّ لك ان ترتاب وتبحث . هذا هو قانون السببية يجب تطبيقه على التاريخ وحوادث التاريخ ، بعد ان كان مقصوراً على الطبيعة وظواهر العالم المادي .

وإذا كانت غاية العلم التنبؤ ، وإذا كان ابن خلدون ينادي بإدخال السببية في مجال البحث التاريخي ، ولما كانت معرفة السبب من شأنها ان تساعد على معرفة المسبب ، فإن ملامح المستقبل لا بدّ ان تعود الى اسباب تتفاعل في الوقت الحاضر . وإذن فالمستقبل يمكن التنبؤ به ، او على الأقل هناك اساس علمي للتنبؤ بالمستقبل وبالتالي فالتاريخ علم .

وهناك ناحية اخرى ايضاً تسمو بابن خلدون الى مقام رفيع جداً ، وذلك لتعرضه لوجهة نظر جديدة تنظر الى التاريخ باعتباره سلسلة من التغيرات الاجتماعية التي لا تقف عند حد . فقد عني ابن خلدون بظاهرة الصيرورة او فكرة التطور التدريجي في الحياة الاجتماعية عنابة فائقة ، وكان ذلك حجر الزاوية في تحقيقاته التاريخية . وهو يعد من هذه الوجة ايضاً متفوقاً على جميع المؤرخين الذين تقدموا عليه او كانوا معاصرين له . فقد لاحظ بمنتهى سداد الرأي تبدل الاحوال في الامم والأجيال ، وتنبه الى ان لكل جيل احواله وعوائده التي لا تبقى على وتيرة واحدة بل تختلف باختلاف الزمان والمكان . يقول ابن خلدون : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الاحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دويّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد احقاب متطاولة » ، فلا يكاد يتقطن له إلا الآحاد من اهل الخليقة . وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق

والاقتصاد والازمنة والدول . سنة الله قد خلت في عباده .<sup>(١)</sup> .

ولئن بدت هذه الملاحظة في ايماننا من الوضوح بحيث لا تحتاج الى فضل بيان ، فما ذلك إلا لأن التقدم العلمي الهائل في الوقت الحاضر قد جعل الاحداث تترى سراعاً ، والتغيرات تتوالى كالبرق ، وأساليب الحياة تتبدل بين عشية وضحاها . لقد أَلَفْنَا التبدل والتغير في هذا العصر حق لم نعد نتصور الأمور تجري على خلاف ما نرى . فالتاريخ اليوم يسير في دقائق معدودة ما لم يسره في آلاف السنين في الماضي . انه يقفز قفزات مذهلة لا ندري الى أين ستفضي بنا . فإذا جاء رجل في القرن الرابع عشر كإبن خلدون ولمح بنظرته الشاملة المستوعبة ديبب التاريخ في وقت كان كل شيء يبدو ساكناً راكداً لا حراك فيه ، كان ذلك دليلاً على عبقرية الرجل وبعد نظره وقوة ملاحظته .

لذلك ليس بصحيح ما اتهم به ابن خلدون من انه عدو فكرة التطور والتقدم في التاريخ . فهو في الواقع اول من قال بهذه الفكرة وأول من نادى بها بين المؤرخين القدماء ، وهي جماع الامر كله في فلسفة التاريخ ، لان فلسفة التاريخ إنما تنصب على فكرة التقدم المطلق للحياة البشرية . وهي فكرة لم تظهر — إذا استثنينا ابن خلدون — إلا في القرن الثامن عشر في اوروبا ، بمد ان أنضجتها تجارب وأحداث كثيرة ، ومهد السبيل إليها ما بلغته الانسانية آنذاك من تقدم نسي في العلم والمعرفة . وبمقدار ما كان من الصعب ان يتطرق الذهن إليها قبل ذلك اصبح من السهل رؤيتها بمد ان تبلورت واتضحت معالمها . واما ابن خلدون فقد نفذ إليها ببصره واستشف جميع أبعادها وهي لا تزال جنيئاً في ضمير الغيب .

وأخيراً يدرك ابن خلدون مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من

الموضوعات الأخرى ، عندما يؤكد ان المؤرخ الصحيح محتاج الى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وثبتت بفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزالات والمغالط . لان الاخبار اذا اعتُمد فيها مجرد النقل ولم تُحكّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال من الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها العنور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق<sup>(١)</sup> .

ويوضح ابن خلدون ما يقصده بالمأخذ والمعارف في موضع آخر من ( المقدمة ) فيقول : « فإذا احتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السّير والاخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك » ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، او بون ما بينها من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على اصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، واحوال القائمين بها ، واخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقفاً على اصول كل خبر . وعندئذ يمرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه<sup>(٢)</sup> .

فالحدث التاريخي اذن ليس بسيطاً ، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها الى الكثير من الحذر . ومعنى هذا ان علم التاريخ لا يكتفي بنفسه ، وإلا كان يدور في الفراغ . فهو محتاج الى العلم باصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم في سّيرها واخلاقها وعوائد ونحْلِها باختلاف الزمان والمكان الخ . وأسباب ذلك كله . وبالتالي ان علم التاريخ محتاج الى علم العمران لا يستغنى عنه ، فلا قيام له إلا به ، وإلا كان نقلاً للحوادث وسرداً للوقائع لا يتميز فيه غثه من غينه .

١ - صفحة ٢١٩ .

٢ - صفحة ٢٥١ - ٢٥٢ .

والفرق بين التاريخ وعلم العمران « ان التاريخ إنما هو ذكر الاخبار الخاصة بمعد او جيل . فأما ذكر الاحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار فهو أس\* للمؤرخ تنبني عليه اكثر مقاصده وتبين له اخباره » (١) وهذا هو علم العمران . فعلم العمران اذاً هو أس\* لعلم التاريخ . او قل هو موضوع علم التاريخ (٢) . فكيف يستغني العلم عن موضوعه ؟ وبمباراة اخرى « ان حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات واصناف التقلبات البشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيمهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الاحوال » (٣) . فإذا كان التاريخ خبراً عن الاجتماع الانساني فكيف يستغني الخبر عن المخبر عنه ؟ فحاجة التاريخ الى علم العمران واضحة اذن لا نزاع فيها .

هذا هو مجمل آراء ابن خلدون في التاريخ اشتهرت فيما بعد باسم ( فلسفة التاريخ ) لأن اصحابها يستنبطون نظرياتهم من حقائق التاريخ . ويطلق على هذه الآراء ايضاً اسم ( فلسفة الحضارة ) لأنها دراسة للمحضرة الانسانية في تناسقها الداخلي وسيرها المنظم . وأول من لمس هذه البحوث لمساً خفيفاً رقيقاً هو المؤرخ اليوناني توكيديدس Thucydide الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب في تاريخ حروب البيلوبونيز . وكانت له نظرات عامة في تاريخ اليونان ضمنها تفسيراً للأحداث ونقداً لها ، ولكنه لا يسمو الى مرتبة ابن خلدون في العمق والشمول وقوة التحليل والتليل . فضلاً عن ان هذا الاخير لم يطلع على كتابات توكيديدس ولم يكن في مقدوره ان يطلع عليها لا شيء إلا لأنها لم تنقل الى العربية .

١ - صفحة ٢٥٧ .

٢ - صفحة ٢٦٥ .

٣ - صفحة ٢٦١ .



فابن خلدون اذن هو مؤسس فلسفة الحضارة والتاريخ ، لأنه اول من  
عالج شؤون الحضارة والتاريخ بصورة علمية منظمة .

وأول من افتح هذه البحوث في اوربا العلامة الايطالي فيكو Vico  
( المتوفى سنة ١٧٤٤ ) في كتابه ( العلم الحديث ) Science nouvelle  
الذي ظهر بعد ( مقدمة ابن خلدون ) بأكثر من ثلاثة قرون . وكان  
لبحوث فيكو صدى كبير في الدراسات الاجتماعية حتى لقد عدّه بعضهم  
بسبب هذه البحوث أبا لعلم الاجتماع . وقد شابهه في بحوثه هذه عدد  
كبير من الفلاسفة والمفكرين أشهرهم ليسنغ Lessing وهردر Herder  
وكنط Kant في المانيا ، وفولتير وكوندورسيه Condorcet في فرنسا .  
وميزة ابن خلدون من هؤلاء وأمثالهم انه كان طلبتهم جميعاً ، وأن  
بحوثه لا تعتمد إلا على الملاحظة واستقراء الحوادث كما تقدم معنا ، ولا  
تستهدف غير الأغراض العلمية الخالصة ، بينما نرى ان جميع من بحثوا في  
فلسفة التاريخ من بعده قد تأثرت دراساتهم بعوامل متعددة ، فاختلط  
فيها الاتجاه العلمي بالتوجيه الفلسفي والميول الشخصية ، فخرج كل واحد  
منهم بنظرية في الحضارة تتفق مع مذهبه هو . ثم ان اولئك المفكرين  
الاوروبيين قد انحصرت دراساتهم في تطور الحضارة ، وأما ابن خلدون  
فكانت دراسته شاملة للحضارة الانسانية في مجموعها ، سواء في ذلك نواحي  
التطور او نواحي السكون والقرار فيها . فدراسة ابن خلدون اذن اوسع  
مضموناً وأسلم منهجاً .

لذلك لم يكن تويني Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم -  
مبالفاً حين قال في كتابه ( دراسة التاريخ ) : « ان ابن خلدون قد انتج  
اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان في كل زمان ومكان » <sup>(١)</sup> .

علم العمران

فلنا ان علم العمران عند ابن خلدون هو موضوع التاريخ . لذلك فان

تحصيل التاريخ انما يكون بمعرفة طبائع العمران ، وهو احسن الوجوه وأرثقها في تحصيل الاخبار وتبين صدقها من كذبها . فالصانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار أن تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبقتضى طبيعه ، وما يكون عارضا لا يُعتدُّ به وما لا يمكن ان يعرض له . وعندئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علنا ما نحكم بقبوله بما نحكم بتزييفه ، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب . فلم العمران اذن انما هو امتداد لعلم التاريخ الذي لا يكمل إلا به <sup>(١)</sup> .

ويفتخر ابن خلدون بأنه هو واضع هذا العلم ومبدعه ، او على حد تمييزه ، أطلعه الله عليه « من غير تعلم ارسطو ولا إفادة موبدان » <sup>(٢)</sup> . فلقد أحس ابن خلدون بأصالته وجدة عمله وأنه من فتوحات العقل في لحظات الوحي والإلهام التي سالت « فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتختضت زبدتها وتألفت نتائجها » كما يقول .

اجل انه علم مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى اليه الفوث ، وليس هو من علم الخطابة الذي موضوعه الأقوال الملقنة النافعة في استئالة الجمهور الى رأي او صدم عنه . ولا هو ايضا من علم السياسة المدنية التي موضوعها تدبير المنزل او المدينة بما يجب بقتضى الاخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه <sup>(٣)</sup> .

انه علم مستنبط النشأة لم يقف ابن خلدون على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة ، لا لغفلتهم عن ذلك ، فلعلمهم كتبوا فيه واستوفوه

١ - المقدمة ، ج ١ صفحة ٢٦٤ - ٢٦٥ .

٢ - صفحة ٢٦٨ .

٣ - صفحة ٢٦٦ .

لم يصل اليينا . فالعلوم كثيرة والحكماء متعددون ، وما لم يصل اليينا من العلوم أكثر مما وصل <sup>(١)</sup> .

وكل ما وقع لابن خلدون من مسائل هذا العلم عند القدماء انما هي كلمات متفرقة لحكماء الخليفة غير مستوفاة ، ولكنها لا تخلو من العبوة . وحق كتاب ارسطو في ( السياسة ) ليس فيه شيء ذو بال ولا معطى حقه من البراهين ، فضلاً عن أنه غثلث بغيره . وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يُستطرد في رسائله من ذكر السياسات ، الكثير من المسائل التي وردت في ( المقدمة ) ، ولكنها غير مبرهنة ، فهو انما يذكرها على منحنى الخطابة في اسلوب للقرسل وبلاغة الكلام ، وهذا لا يفي في البحث العلمي . وكذلك لس القاضي ابو بكر الطرطوشي في كتابه ( سراج الملوك ) هذا العلم لمساً خفيفاً ، فهو به على ابواب تقترب من ابواب ( المقدمة ) ومائلها ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا اصاب الفرص ولا استوفى المسائل ولا اوضح الادلة ، انما هو ييؤب الباب للسألة ثم يستكثر في الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس والمهند والمأثور عن مانئال وهرمس وغيرهم ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً ، انما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ، فكأنه حوّم على الفرص ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله . وأما ابن خلدون فانك اذا تأملت كلامه في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في اثائه على تفسير ما جاء عند غيره غامضاً ، وتفصيل اجمل مستوفى بأوهب بيان وأوضح دليل وبرهان <sup>(٢)</sup> .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على جميع مسائل هذا العلم عند ابن خلدون ، ولذلك فسكتفي بأهمها .

---

١ - صفحة ٢٦٦ .

٢ - صفحة ٢٦٨ - ٢٦٩ .

## نشأة العمران

ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكاء عن هذا بقولهم « الانسان مدني بالطبع » فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدت كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بمضهم على بعض ، فيأزمه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي الى القتالة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الانساني ، وهو بما خصه الباربي سبحانه بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بمضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب ان يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حق لا يصل احد الى غيره بمدوان . وهذا معنى المُلْك . وهو خاصة للناس طبيعية لا بد لهم منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات المعجم كالنحل والجراد لما استثمرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عن سائرهما في خلقه وجثائه ، إلا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة <sup>(١)</sup> .

ان البشر لا بد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة ان ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وانه لا بد ان يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية في نظر ابن خلدون غير برهانية ، اذ الوجود وحقيقة البشر قد تم من دون نبوة وشرع سماوي ، بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فاهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون

بالنسبة الى الجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر اهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة <sup>(١)</sup> .

هذا ورغم ان البواعث على الاجتماع والعمران واحدة عند الناس جميعاً ، فإن المجتمعات مختلفة . والسبب في ذلك انهم لا يعيشون في اقليم واحد بل هم موزعون على اقاليم متعددة تختلف فيما بينها في طبيعة الارض والوتية والهواء وما ينتج عن ذلك من اختلاف وجوه المعاش وطريقة الحياة .

### أثر الاقليم

يعزو ابن خلدون الى الاقليم تأثيراً خاصاً . فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية . فالى اختلاف الاقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في الوانهم وجسومهم وميولهم وامزجتهم وسلوكهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية والخلقية ، واليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والافكار وشؤون الاسرة ونظم الحكم والسياسة . فالامم تختلف الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها او قلتها وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الارض من جبل او سهل او صحراء ، ومن منطقة باردة او حارة او معتدلة ، ومن منزل خصب الى واد غير ذي زرع .

لهذا يقسم ابن خلدون المعمور من الارض الى سبعة اقاليم متساوية في المرض مختلفة في الطول . فالاقليم الاول اطول مما بعده ، وكذا الثاني الى آخرها ، فيكون السابع اقصرها . وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الاقاليم : فكلما أفرط الحر او البرد قلَّ العمران ، وكلما اعتدلا استفضل العمران واشتد . وهذه الاقاليم تبدأ من خط الاستواء . فالاقليم الاول والثاني اقل عمراناً مما بعدهما ، وما وجد من عمرانها فيتحلله الحلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها . وأمم هذين الاقليمين وأناسيها ليست لهم الكثرة البالغة ، وامصاره ومدنه كذلك .

والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك : فالقفار فيها قليلة ، والرمال كذلك او معدومة ، وأمها وأاسيها تجوز الحد من الكثرة ، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً ، والعمران فيها مندرج ما بين الثالث والسادس . والجنوب خلاء كله، وذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس<sup>(١)</sup> والعمران فيه اما ممتنع او ممكن أقل . وكذلك الشمال حيث ينقطع التكوين لإفراط البرد والجفاف . إلا أن الخلاء فيه اقل بكثير من الخلاء الذي في جهة الجنوب . وليس وراءه إلا الخلاء والقفار كالخالد فيما وراء الاقليم الاول من جهة الجنوب . فالحر يكون عند المسامدة، وما يقرب منها اكثر منه فيما بعد، لأن الضوء سبب الحر والتسخين . وإفراط الحر يفعل في الهواء تحجيفاً ويبساً يمنع من التكوين . وكلما نزلت الشمس عن المسامدة صار الحر الى الاعتدال... فيكون التكوين ، ويزداد على التدريج الى ان يفرط البرد في شدته ... فينقص التكوين ويفسد . إلا ان فساد التكوين من جهة شدة الحر اعظم منه من جهة شدة البرد ، لأن الحر اسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجمد ... وأن كيفية البرد لا تؤثر عند اولها في فساد التكوين كما يفعل الحر، إذ لا تجفيف فيها إلا عند الافراط بما يعرض لها حيثئذ من اليبس كما بعد السابع . فلهذا كان العمران في الربع الشمالي اكثر وأوفر ، والله اعلم<sup>(٢)</sup> .

هذا وان تاريخ الحضارة يؤيد قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران : فالحضارات العربية كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية انما نشأت في الاقاليم المعتدلة وما جاورها وهي التي يسميها ابن خلدون بالاقليم الثالث والرابع والخامس ، وما ذلك إلا لأن سكانها اعدل اجساماً وأروناً وأخلاقاً وعقلاً وأدياناً ، حتى ان النبوات انما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون .

١ - صفحة ٢٨٥ .

٢ - صفحة ٢٨٧ - ٢٨٨ .

أما ما يذكره ابن خلدون من ان استفحال العمران في الاقاليم المائثة الى البرودة أكثر منه في الاقاليم المائثة الى الحرارة فهو ايضاً صحيح ، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل .

وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون ان المعور من هذا المنكشف من الارض إنما هو وسطه : لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال . ولما كانت الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب ان تتدرج للكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً . فالاقليم الرابع أعدل العمران ، والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال ، والذي يليها من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال ، والاول والسابع أبعد بكثير . فلماذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات كالقواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال . وسكانها من البشر أعدل أجساماً والواناً وأخلاقاً وأدياناً . حتى النباتات فلماذا توجد في الاكثر فيها ... واهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم : فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وقواتهم وصنائعهم ... ويمعدون عن الانحراف في عامة احوالهم . وهؤلاء اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والمراقين والهند والسند والصين ، وكذلك الاندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالفة والروم واليونانيين ، ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة . ولهذا كان للعراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات « (١) » .

وهذا القول ينم عن ملاحظة دقيقة ما لبث ابن خلدون ان أيدها بالمقارنة بينها وبين سكان المناطق المختلفة عنها وائر المناخ في طريقة بنائهم للساكن ومعاملاتهم ونظم معيشتهم ، وكلها لا تخرج في روحها عما نقرؤه في كتب الانثروبولوجيا وعلماء الاجناس المحدثين . ويستطرد ابن خلدون في كلامه على احوال المناطق البعيدة عن الاعتدال قائلاً :

« واما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الاول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع احوالهم: فبتأزم بالطين والقصب ، واقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم او الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدُمها غريبة التكوين مائلة الى الانحراف ... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات المعجم . حتى لينقل عن الكثير من السودان اهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والفياض ويأكلون العشب ، فانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً . والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَض امزجتهم وأخلاقهم من عَرَض الحيوانات المعجم ، ويبعدون عن الانسانية مقدار ذلك <sup>(١)</sup> .

وكذلك احوالهم في الديانة ايضاً : فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جانب الاعتدال وهو في الاقل النادر : مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الاسلام وما بعده الى هذا العهد ، ومثل اهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالاسلام لهذا العهد... ومن سوى هؤلاء من اهل تلك الاقاليم المتحرفة جنوباً وشمالاً... فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم ، وجميع احوالهم بعيدة من احوال الاناسي قريبة من احوال البهائم » <sup>(٢)</sup> .

والحر يورث ايضاً الخفة والطيش والحق وكثرة الطرب . ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بالسودان الذين نجدهم « مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحق في كل قطر » <sup>(٣)</sup> كما يقول . والسبب في ذلك ان الهواء تأثيراً في اخلاق البشر . فالحرارة مفسية للهواء والبخار ، مخلخلة له زائدة في كيمته ، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه . ومن هنا طيشه وخفته .

١ - صفحة ٣٣١ .

٢ - صفحة ٣٣٢ .

٣ - صفحة ٣٣٦ .



وهذا شبيه بما يحدث للفتنمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم فتسخنت لذلك ، حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالفناء الناشئ عن السرور . اما سكان التلول الباردة فانهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والزفانة ويُبعد النظر والتدبر في المواقب ، لا سيما امور المعاش فنراهم مطرقين اطراق الحزن يفرطون « في نظر المواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويبيكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يُرْزَأ شيئاً من مدخره » (١) .

هذا واذا كان الاقليم المعتدل هو اصلح الاقاليم للحياة فليس معنى هذا ان جميع الاقاليم المعتدلة يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد العيش ، بل فيها ما يوجد لأهل خصب العيش من الحبوب والحنطة والفواكه لذكاء النبات واعتدال الطبيعة ووفور العمران ، وفيها الارض الجدياء التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً . فطبيعة الارض والتربة لها دخل في الابدان والطباع والأخلاق . ان سكان الارض المجدبة كأهل الحجاز مثلاً تجدهم يقتصرون في غالب احوالهم على الالبان فتعوضهم من الحنطة والحبوب والفواكه احسن معاض . وهم احسن حالاً في جسامهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتمّ وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات . والسبب في ذلك ان كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد اقطارها في غير نسبة ، ويتبع ذلك انكشاف الألوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم ، وتفتت الرطوبات على الازدهان والأفكار بما يصعد الى الدماغ من ابخرتها الرديئة ، فتجيء البلادة والنفلة والانحراف عن الاعتدال . فإننا نجد اهل الاقاليم المحصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم والثرهل في اجسامهم .

واعلم ان أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية او الحاضرة من يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والخصب ، بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمتها من المساواة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأدوم ولباب البر . ويختص وجود العبادة والزهادة لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي . وكذلك نجد المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب . وكذلك نجد هؤلاء المحصبين في العيش المنغمسين في طبيباته من اهل البادية وأهل الحواضر والأمصار اذا اصابهم القحط وأخذتهم المجاعة يسرع اليهم الهلاك اكثر من غيرهم لأنهم لم يعتادوا قلة الاقوات وفقدان الأدم واستعمال الخشن غير المألوف من الغذاء . وأما المعتودون على الخشونة والجوع فيسلمون من الهلاك الذي يمرض لغيرهم . فللمرء من دهره ما تمودا <sup>(١)</sup> .

ولابن خلدون نقد بارع لنظرية العبرانيين في لون أهل السودان . فهو يبين ان هذا اللون أثر من آثار الاقليم والبيئة لا من آثار الخرافة القائلة بأنهم اسودوا لسواد أبيهم حام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح . يقول ابن خلدون :

« وقد توهم بعض النسابين من لا علم لديه بطبائع الكائنات ان السودان هم أولاد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه ؛ وينقلونه في ذلك حكاية من خرافات القصص . ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وإنما دعا عليه بأن يكون أولاده عبيداً لأولاد اخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك ان هذا اللون شمل اهل

الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، (١١) .

وللإقليم أثر في بياض البشرة أيضاً . ويستشهد ابن خلدون على ذلك بأن نظير هذين الاقليمين مما يقابلها من الشمال الاقليم السادس والسابع ، شمل سكانها أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ... وتوسط بينها الاقاليم الثلاثة : الخامس والرابع والثالث ، فكان لها في الاعتدال - الذي هو مزاج المتوسط - حظ وافر . والرابع ابلغها في الاعتدال غاية لنهايته في المتوسط كما قدمناه ، فكان لأهله من الاعتدال في خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم . وتبعه عن جانبيه الثالث والخامس وإن لم يبلغا غاية المتوسط ، لميل هذا قليلاً الى الجنوب الحار وهذا قليلاً الى الشمال البارد ، إلا انهما لم ينتهيا الى الانحراف . وكانت الاقاليم الاربعة منحرفة وأهلها كذلك في خلقهم وخلقهم . فالأول والثاني للحر والسود ، والسابع والسادس للبرد والبياض ... (١٢) .

هذه هي مجمل الآراء التي أبداها ابن خلدون في تأثير الاقليم في حياة البشر وكان فيها رائداً لعلماء الغرب . فهو المصدر الاول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية ، لأنه اول من عالج بطريقة علمية ظواهر البيئة وبين آثارها في حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية . ثم أعقبه في أوروبا - ابتداء من القرن الثامن عشر - ثلة من العلماء توفروا على دراسة هذه الظواهر وكشف قوانينها والوقوف على احوالها . وأول هؤلاء هو منتسكيو في كتابه ( روح القوانين ) . فقد اهتم هذا المفكر بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها مع الاقليم والمناخ ، وبلغ في آثار البيئة الجغرافية في احوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الأمم في الشرائع والقوانين والمعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة ونظم السياسة

١ - صفحة ٣٣٢ .

٢ - صفحة ٣٣٢ - ٣٣٣ .

والاقتصاد والحرب والأخلاق الخ . ونسب الى هذه البيئة عدداً من النظم المعقدة التي لا يمكن تفسيرها بالرجوع الى عامل واحد فقط . وقد تصف في هذا الاتجاه حتى انتهى الى نوع من ( الحتمية ) الصارمة التي تربط الصفات الاجتماعية بطبيعة الارض والمناخ وتستخلصها منها على وجه الضرورة . ثم جاء بعد منتسكيو آخرون ساروا على نهجه وأمعنوا في التصف واغتصاب النتائج ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر فريدريك راتسل F. Ratzel وجان برون J. Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية ، وديبون دي نور D. de Nemours احد زعماء المذهب الفيزيوقراطي . واذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطمعنوا فيها فإن فضل سبق في ذلك انما يعود لابن خلدون ، إذ لم تقتله به دراساته كما انتهت بغيره من الباحثين الى تلك الحتمية الصارمة التي تفسر الصفات الانسانية بالخصائص الجغرافية والمناخية وحدها . فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والاقليم يفسر به كل شيء ، بل ادخل في حسابه عوامل اخرى كالدين والعصية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم وغير ذلك . كما إن التأثير لا يحدث من جانب واحد فقط ، جانب الطبيعة العمياء دون الانسان بل الانسان بدوره يؤثر هو ايضاً في الطبيعة ويجعلها أداة بين يديه وحافزاً ، بعد ان كانت قيداً يكبله بالأغلال . فهو الذي صنع التاريخ والحضارة بحكم اتصاله بالآخرين وبفضل التعاون وتضافر الجهود . فلو لا الانسان لما كان تاريخ ولا كانت حضارة ، ولظلت الطبيعة عمياء بكاء ليس لها من الامر شيء . فبالانسان اصبحت كل شيء وغدا هو المتحكم فيها ، المستخر لها ليصنع تاريخه وحضارته . هذا ما يقوله لسان حال فيلسوف التاريخ والحضارة في القرن الرابع عشر عبد الرحمن بن خلدون .

### البدو والحضر

ان اهل البدو هم المنتحلون للماش الطبيعي من الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والنحل والدود لنتاجها واستخراج

فضلاتها . وهم يعيشون في القرى والارياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر في المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك . وهم في معاشهم إنما يقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه . وهم يتخذون البيوت من الشعر والوبر او الشجر او من الطين والحجارة غير مزخرفة . فهم إنما قصدوا الاستظلال والكنّ والدفء ، لا ما وراءه ، وقد يأوون الى الغيران والكهوف . وأما اقواتهم فيتناولون منها يسيراً بعلاج او بغير علاج البتة ، إلا ما مسته النار . فمن كان معاشه منهم في الزراعة والفلاحة كان المقام به اولى من الطمن ، وهؤلاء هم سكان المدر والقرى والجبال . ومن كان معاشه في الساقط كالغنم والبقر فهم 'ظمن' في الاغلب لارتياح المسارح والمياه لحيواناتهم ؛ فالتقلب في الارض اصلح بهم . وهم لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة . وأما من كان معاشهم في الإبل فهم اكثر ظمناً وأبعد في القفر بجبالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا تكفي الإبل في قوام حياتها ، فضلاً عن ان الإبل تتأذى بالبرد في الشتاء ، فهي اصعب الحيوان فصلاً وغاضاً وأحوجها الى الدفء ، فيضطر القائمون عليها الى إبعاد النجعة وطلب الكلأ في مواضعه القاصية . وربما منعهم الحامية عن ارتياد التلول فاوغلوا في القفار أنفة ، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً . وهم ينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب . وفي معنهم ظمون البربر وزناتة بالمغرب ، والاكرد والترك والشرق ، إلا ان العرب أبعد نجعة وأشد بدواة لأنهم محتصون بالقيام على الإبل فقط <sup>(١)</sup> .

والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده . فالصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من الغرب ومن في معنهم ، وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المواطن . فالقفر مكان الشظف والسغب حملتهم عليه الضرورة وربيت فيه اجيالهم حتى صار لهم إلفاً وعادة وتمكّن

خلقاً وجبة . ولذلك لا ينزع اليهم احد من الامم ليسام في حالهم ولا يأنس بهم انسان ، بل لو وجد واحد منهم السبيل الى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه ، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط انسابهم وفسادها (١) .

هذا وإن اهل البدو اقرب الى الخير من الحضرة الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك في المقدار الضروري ، لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات ودواعيها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق أقل بكثير مما نجده عند اهل الحضرة . فهم اقرب الى الفطرة الاولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الخلق . ولذلك يسهل علاجهم عن علاج الحضرة (٢) .

وكذلك اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضرة ، لأن اهل الحضرة ألقوا جنوبيهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في النعم والترف ، ووكلوا امرارهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم . فلا تهيجهم هيعة (٣) ولا يُنتفر لهم صيد . فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح ، وقالت على ذلك منهم الاجيال ، وتزولوا منزلة النساء والولدان . وأما اهل البدو فإنهم لتفردم عن الأسوار والابواب ، قاثون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سوام ولا يتقون فيها بغيرهم . وهكذا صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون اليها متى دعاهم داعر او استنفرهم صارخ (٤) .

#### الحصية

وكما كانت الجبل اعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان اقرب الى التغلب

١ - صفحة ٤٢٥ .

٢ - المقدمة ، صفحة ٤١٤ - ٤١٥ .

٣ - الصوت المنزع .

٤ - صفحة ٤١٨ - ٤١٩ .

على سواء إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة . والذي يُحدد هذه القوة إنما هي العصبية . فالدفق لا يصدق إلا إذا كان القاعون به اهل عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم ، إذ تُنمرة <sup>(١)</sup> كل احد على نسبه وعصبية أم . وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعمة على ذوي ارحامهم قوي في الطبائع البشرية ، وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعمم رهبة العدو لهم . فالمدوان لا يُتوهم على احد مع وجود العصبية له <sup>(٢)</sup> .

هذا وكل امر يُحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة ، لا بدّ فيه من العصبية . إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستمضاء ، والقتال لا بدّ فيه من العصبية .

والعصبية على نوعين : خاصة وعامة . فكل حي او بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة للنسب العام فيبينهم ايضاً عصبية اخرى لانساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم . والنمرة تقع سواء من اهل النسب الخاص او من اهل النسب العام ، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللصمة <sup>(٣)</sup> .

والعصبية الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة ، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الاقوى فالأقوى . ولما كانت الرياسة لا تتم إلا بالقلب ، والقلب إنما يكون بالعصبية ، فقد وجب ان تنحصر الرياسة في العصبية الاقوى وتم لأهلها . ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا اقوياء . لأن كل عصبية منهم اذا احتت بقلب عصبية الرئيس لهم اقروا بالإذعان والإتباع <sup>(٤)</sup> . والعصبية لا تدوم على وثيرة واحدة من القوة والمنعة ، بل هي تلعب الحسب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه . انها كائنة فاسدة ككل شيء في العالم

١ - النمرة هي الصباح في حرب او شر . والمقصود بها هنا التصب لتدوي الارحام ونجدتهم .

٢ - صفحة ٤٢٣ .

٣ - صفحة ٤٢٨ .

العنصري . فالعلوم تنشأ ثم تدرس . وكذلك الصنائع وأمثالها ، وكذلك الحسب أيضاً وبالتالى العصبية ، فإن نهايتها في اربعة ابناء : وذلك ان باي المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه ؟

وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له ؛ ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ؛

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاونة ولا تكلف ، وإنما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بمصاية ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم انه النسب فقط ، فيربأ بنفسه عن اهل عصبته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم . وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون الى سواء بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الاول ، وينهدم بناء بيته <sup>(١)</sup> .

واشراط الاربعة في الاحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدور البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم . وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس ، إلا انه في الحطاط وذهاب . لكن الغالب اربعة اجيال : بان ، ومباشر له ، ومقلد ، وهادم . فقد جرت المادة على ان الاعقاب الاربعة غاية في الانساب والحسب <sup>(٢)</sup> .

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون في العصبية انها نظرية ضيقة

١ - صفحة ٤٣٥ - ٤٣٦ .

٢ - صفحة ٤٣٦ - ٤٣٧ .



جداً . فالمصيبة بحسب اصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة الى مجتمع يوناني او روماني او حديث بل ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية . فهي لا تنطبق إلا على البيئات المتخلفة المتطوية على نفسها كالبدو الرحّل الذين يضرّبون في القياقي والقفار ولا ينفثون على العالم الخارجي ، بخلاف حياة الحضّر التي تقسح المجال للاختلاط وتقوم فيها انواع متعددة من الروابط . بل حتى المجتمعات المتخلفة نفسها -ولا سيما بعض الشعوب البدائية- ليس من الضروري ان تعتمد في وحدتها على المصيبة التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم ، بل فيها نوع آخر من الروابط هو الرابطة الطوطمية ، أي انتساب اعضاء القبيلة - انتساباً معنوياً لا دموياً بالطبع - الى أب خرافي غير تاريخي قد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً ، وقد يكون مظهرأ من مظاهر الطبيعة .. وهكذا فالرابطة هنا معنوية لا تنحصر في رابطة الدم .

ان مصدر اساءة فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو إرادة قصر معنى المصيبة عنده على رابطة الدم والنسب وحدها . مع ان ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى ، بل يدخل فيها روابط اخرى قد تكون اكثر اهمية . فهي عنده مجرد عامل ربط وجذب . انها نوع خاص من انواع العلاقات الاجتماعية ، انها كل ما يؤدي الى وجود الجماعة المتلاحمة المتأسكة التي تستثمر فيها بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة الى مناصرة اعضائها في « الممانعة والمدافعة » على حد تعبير ابن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم او بغير طريقه . فالعبارة إنما هي في هذه « الممانعة والمدافعة » التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة . فهي « إنما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه » وهكذا فعبارة ابن خلدون « او ما في معناه » تُخرج المصيبة عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى اوسع يدخل فيه كل ما من شأنه ان يساعد على التماسك والتناصر ، وبالتالي كل ما تكون به « الممانعة والمدافعة » كالولاء والحلف مثلاً . ويؤيد ذلك قول ابن خلدون « ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ تُنصرة كل احد على اهل ولائه وحلفه للأئمة التي تلحق النفس من اعتصام

جارها أو قريبها أو نسيها ، <sup>(١)</sup> فالولاء والحلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فيها داخلان في معنى العصبية . فاللحمة « الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها ... بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنصرة ، وما فوق ذلك مستغنى عنه ، إذ النسب امر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام » <sup>(٢)</sup> . وتتحقق الوصلة والالتحام ايضاً بالرق والاصطناع . يقول ابن خلدون : « ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة انما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربى والتخاضل في الاجانب كما قدمناه . والولاية والمخالطة بالرق او بالحلف تنزل منزلة ذلك : لأن امر النسب وإن كان طبيعياً فانما هو وهمي ، والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . واذا حصل الالتحام بذلك جاءت النصرة والتناصر ، وهذا مشاهد بين الناس . واعتبر مثله في الاصطناع : فانه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة ، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة . فاذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين اوليائهم قبل حصول الملك ، كانت عروقتها اوشج وعقائدها أصح ونسبها أصرح » . ويقول في هذا المعنى ايضاً : « اذا اصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم او استرقوا الصبيان والموالي والتعموا بهم ... ضرب معهم اولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدها كأنها عصبته ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها » . وقال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بأنها لما كانت « من مراسم الدين ، فكلوا لا يولون فيها إلا من اهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف او بالرق او

١ - صفحة ٤٢٤ .

٢ - صفحة ٤٣٣ - ٤٣٤ .

بالاصطناع ممن يوثق بكفائته او غناؤه فيما يُدفعُ اليه » (١) .

وهكذا فالوصلة والالتحام تأتيان أولاً وبالأصالة ، والنسب يأتي ثانياً وبالتبع . ومعنى ذلك ان كل ما يؤدي الى الوصلة والالتحام هو المقصود بالذات ، اما النسب فيأتي بالعرض . فالنسب انما هو مَثَل من أمثلة الترابط وليس علماً عليها كلها ، مستغرقاً لجميعها . فهناك اذن رابطة النسب ، وهناك رابطة الحلف والولاء ، وهناك رابطة الري والاصطناع . هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده . ولئن كانت هناك روابط اخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر انواع الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث ، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة ، ما دام ان المقصود بالعصبية انما هو الوصلة والالتحام كما تقدم . واذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الاخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لهده ، وحسبه انه ذكر أمثلة على الترابط الذي يكون بالعصبية دون ان يستغرقها جميعاً .

وعلى ذلك فاذا قال ابن خلدون ان الوصول الى الحكم انما يكون بالعصبية ، فمعنى ذلك انه انما يحتاج الى نوع من التأييد والمناصرة ، اما ان يتصدى احد للحكم دون مساندة من اهله وقبيله فهو واهم . والعصبية بهذا المعنى الواسع لا تزال عنصراً اساسياً في مفهوم الحكم بدلوله الحديث سواء كان حكماً فردياً واستبدادياً ام برلمانياً ديمقراطياً . فلا بد لمن يتصدى للحكم اليوم ان يرشعه حزب معين او كتلة خاصة « حق تقس المناصرة والنصرة » . فالجماعة التي تدبر مبدأ واحد وتنادي بشمار واحد يكون التناصر بين اعضائها اقوى وأشد من اي جماعة اخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة . هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية . فلئن لم يعرفها اليونان والرومان قديماً

والمجتمعات الراقية اليوم ، بمعنى رابطة الدم ، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ، ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة .

### الدولة

هذا والغاية التي تجري اليها العصبية انما هي الملك والدولة . وذلك لأن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يُجتمع عليه . ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلا بد ان يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو الملك . ويفرق ابن خلدون هنا بين الملك والرياسة . فالرياسة انما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر موطناً سهلاً لم يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا سبيل له الى الملك إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً<sup>(١)</sup> .

ثم ان القبيل الواحد وإن كان فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة ، فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبها وتلتحم جميع العصبيات فيها حتى تصير كأنها عصبية واحد كبرى<sup>(٢)</sup> .

ثم اذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها . فان كافأها او مانتها وقع القتال بينها ، وان غلبتها واستتبعتها التحتت بها وزادت قوة الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد . وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتوسع حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة التي تسمى العصبية الى ابتلاعها . فان ادركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار الملك اجمع لها . وان انتهت

١ - صفحة ٤٣٩ .

٢ - صفحة ٤٣٩ - ٤٤٠ .

قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار والاستعانة بأهل العصبية الأخرى ضمتها الدولة إليها وانتظمتها في أولياتها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها ، وذلك كما وقع للترك في دولة بني العباس<sup>(١)</sup> .  
وإن عاقبا عن بلوغ الغاية عوائق - كالانفاس في الترف والتعم وحصول المذلة - وقفت في مقامها<sup>(٢)</sup> .

واعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان القلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وقوة الشكيمة ، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة . فطور الدولة من أولها بدواة . ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال . والحضارة إنما هي تقفن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطايخ والملابس والمباني والأثاث والأبنية وعوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنيق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً ، وتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من الموائد . فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة<sup>(٣)</sup> ، لضرورة تبعية الرفه للملك<sup>(٤)</sup> .

والخلاصة ان البدو اصل للندن والحضر وسابق عليها ، لأن أول مطالب الانسان إنما هو الضروري ، ولا ينتهي الى الكمال والترف إلا اذا كان الضروري حاصلًا . فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ثم اذا اتسعت احوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعي وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه وتم لهم الملك ، عاجبوا الى الدعة وسكنت اليها نفوسهم واستكثروا من الاقوات والملابس والتأنيق فيها ، وتوسعت البيوت واختطاط المدن والامصار . ثم تريد احوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف التي تبلغ مبلغها

١ - صفحة ٤٤٠ .

٢ - صفحة ٤٤١ - ٤٤٤ .

٣ - صفحة ٤٨٨ .

في التأتق في علاج القوت واستعادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة ، واتخاذ القصور والمنازل الفخمة والتطاول في البنيان . هؤلاء هم الحضّر ومعناه الحاضرون اهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من اهل البدو . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يحري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها . فهو انما يريد ان يتخلص من السغب ونكد العيش وشظف الاحوال ليتقدم الى الخصب وغضارة النعم ، وما دري ان ذلك من شأنه ان يوهن الدولة ويؤذن بحرايها وذهاب البأس من أهلها .

هكذا تنتقل الدولة من البداوة الى الحضارة ، إذ إن طور الحضارة في المللك يتبع طور البداوة ضرورة<sup>(١)</sup> ، لضرورة تبعية الرفه للملك<sup>(٢)</sup> .

ومن هنا نظرية ابن خلدون في اعمار الدولة . فالدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص ، وهي في الغالب لا تمدو اعمار ثلاثة اجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط ، وهو بلوغ سن الاربعين الذي هو انتهاء النشو والنشوء الى غايته<sup>(٣)</sup> .

وإنما قال ابن خلدون ان عمر الدولة لا يمدو في الغالب ثلاثة اجيال لأن الجيل الاول لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد . فلا تزال بذلك سؤرة العصبية محفوظة فيهم ، فحدم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مخلويون<sup>(٤)</sup> ؛

والجيل الثاني تحوّل حالهم بالمللك والترفه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة .

١ - صفحة ٤٠٨ و ٤١٣ .

٢ - صفحة ٤٨٥ .

٣ - صفحة ٤٨٦ .

فتتكسر سَوْرَةُ العصية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع .  
لكن يبقى لهم مع ذلك الكثير من صفات العصية بما ادرکوا الجيل الاول  
وباشروا احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميمهم في  
المدافعة والحماية ، فلا يسمهم ترك ذلك بالكلية ؛

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ،  
 ويفقدون حلاوة العز والعصية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم  
الترف غايته بما يلقوه من النعم وغضارة العيش . فيصيرون عيالاً على  
الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم او تسقط العصية  
بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، فاذا غزاهم غارز لم يقاوموا  
مدافعتهم . فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار ( الاستعانة ) بسوام  
من اهل النجدة ويستكثر الموالي ، ويصطنع من يُفني عن الدولة بعض  
الفتناء ، حتى يتأذن الله بافقراضها ، فتذهب الدولة بما حلت .

فهذه كما ترى ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها <sup>(١)</sup> .

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر من ان المجد  
والحسب انما هو في اربعة آباء .

وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة على ما مر . ولا تمدو  
الدول في الغالب هذا العمر - بتقريب قبله او بعده - إلا ان عرض لها  
عارض آخر من فقدان الفازي المطالب بها ، فيكون الهرم عدئذ حاصل  
مستولياً لكن الطالب لم يحضرها ، ولو قد جاء لما وجد مدافعاً <sup>(٢)</sup> .

ويقول ابن خلدون في وصف هذا الهرم بأنه من الامراض المزمنة ،  
التي لا يمكن علاجها لأنه امر طبيعي في الدولة ، والأمور الطبيعية لا  
تتبدل . وقد يتنبه كثير من الامل الدول بمن له يقظة في السياسة فيرى  
ما تزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن انه مما يمكن علاجه وارتقاؤه ،

١ - صفحة ٤٨٦ - ٤٨٧ .

٢ - صفحة ٤٨٧ .

فيأخذ نفسه باستدراك ما وقع للدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ،  
ويظن انه إنما لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم . ولكن  
هيئات ! وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توم ان الهرم قد ارتفع عنها ،  
فيومض 'ذبالها ايامضة الخمود' كما يقع في الذبال المشتعل ، فإنه عند مقاربة  
انطفائه يومض ايامضة قوم انها اشتعال ، وما هي في الحقيقة الانطفاء <sup>(١)</sup> .  
ويؤكد ابن خلدون نظريته في اعمار الدولة على نحو آخر يختلف  
قليلا عن النحو السابق في زيادة التفصيل . فالدولة تنتقل في اطوار مختلفة  
وحالات متجددة ، ويكتسب القائلون بها في كل طور 'خلقا' من احوال  
ذلك الطور لا يكون مثله في الطور السابق ، لأن الخلق تابع بالطبع  
لمزاج الحال الذي هو فيه كما يقول ابن خلدون <sup>(٢)</sup> . وحالات الدولة  
وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار :

الطور الاول : طور الظفر بالبُنية وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء  
على الملك وانتزاعه من ايدي الدولة السابقة . فيكون صاحب الدولة في  
هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة  
والحماية ، لا يتفرد دونهم بشيء ، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها  
الغلب وهي لم تزال بعد بمجاثمها ؟

الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم  
عن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم . ويكون صاحب الدولة  
في هذا الطور مميّناً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، والاستكثار  
من ذلك لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسيبه . ولا  
يزال يدافعهم عن الأمر ويردهم على اعقابهم حتى يقر الأمر في نصابه  
ويفرد اهل بيته بما يبيني من مجده ؟

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع

١ - صفحة ٦٩٢ - ٦٩٣ .

٢ - صفحة ٤٩٣ .



طباع البشر اليه من تحصيل المال وتحليل الآثار وبعد الصيت . فيستفرغ  
وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والتقصّد فيها ،  
وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة  
ومنح الجوائز والمهدايا للوفود وأشرف الامم ووجوه القبائل ، وبث  
المعروف في اهل ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في  
احوالهم بالمال والجاه وأدراار ارزاقهم . وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد  
من اصحاب الدولة ، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانوف  
لزمهم ، موضحون الطرق لمن يمدّم ؟

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة . ويكون صاحب الدولة فيه قائماً  
بما بنى اولوه ، مسالماً لأنظاره من الملوك والحكام مقلداً للماضين من سلفه ،  
فيتبّع آثارهم حذو النمل بالنمل ، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ،  
ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد امره وأنهم أبصر بما بنوا في مجده ؛  
الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في  
هذا الطور متلفاً لما جمع اولوه في سبيل الشهوات وللملاذّة والكرم على  
بطانته والتقتير على جنده ، واصطناع اخداث السوء ، وتقليد جليل  
الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية . وكل اولئك مؤذن  
باهتمام الدولة ، وعلامة على المرض المزمن فيها فساد العصبية التي كان  
بناء القلب عليها ، ومرض قلوب اهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة  
السلطان . فيضطفون عليه ويتخاذلون عن نصرته ويتربصون به الدوائر .  
وهكذا يكون خرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون .  
وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن  
الذي لا يُطعم في برئها منه ، الى ان تنقرض وينذهب رسمها <sup>(١)</sup> .

منزوع الملك

ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك كما قدمنا . وإذا كانت

الملك غاية للعصية فهو غاية لفروعها وامتيازاتها أيضاً ، وهي الخلال الحميدة ، لأن وجوده دون امتيازاته كوجود شخص مقطوع الاعضاء ، او ظهوره عرياناً بين الناس . واذا كان وجود العصية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً من اهل البيوت والاحساب ، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ فإذا كانت القبيلة إنما هما ان تستولي على النعمة وتشارك اهل النعم والحصب في نعمها وخصبها دون ان تسمو آماها الى شيء من منازع الملك ولا اسبابه ، ذهبت خشونة البداوة فيها وضعفت عصية افرادها وبساتها فأذوا بالإنقراض . فالملك إنما يحصل بقوة العصية وسورة القلب وإذعان الآخرين لها ، وكل ما يفل الحد ويكسر الشوكة يبيد خضراءها ويذهب بريحتها <sup>(١)</sup> .

ومن طبيعة الملك الانفراد بالجد ، وذلك لأن الملك إنما هو بالعصية ، والعصية تتألف من عصيات كثيرة تكون احداها اقوى من سائرهما فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها ، وبذلك إنما يكون الاجتماع والقلب . وبذلك إنما تكون الدول . وتلك العصية إنما تكون لقوم اهل بيت ورياسة فيهم ، ولا بد ان يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم . وعندئذ يستيقظ فيه خلق الكبر والأنفة ، فيأنف من المساهمة والمشاركة مع غيره ، ويحيى به بعد ذلك خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم . فتجدع حينئذ انوف العصيات وتقلج شكائهم عن ان يسموا الى مشاركته في التحكم ، وتفرع عصيتهم عن ذلك ، فينفرد بالجد ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جمل ويستبد به دونهم <sup>(٢)</sup> .

كذلك من طبيعة الملك اللزوم : لأن الأمة اذا تقلبت وملكت ما بأيدي اهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون

١ - صفحة ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٨ .

٢ - صفحة ٤٧٩ - ٤٨٠ .

ضرورات العيش وخشوته الى نوافله ورقته وزينته ، ويتفاخرون في  
المطاعم والملابس والفرش والآنية . وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من  
ذلك وتوفهم فيه <sup>(١)</sup> .

ومن طبيعة الملك ايضاً الدعة والسكون . وذلك ان الأمة لا يحصل  
لها الملك إلا بالمطالبة ، والمطالبة غايتها القلب والملك واذا حصلت الغاية  
انقضى السعي اليها . قال الشاعر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر  
وهكذا فإذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في  
طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك  
من المباني والساكن والملابس . فينبون القصور ، ويمجرون المياه ، ويفرسون  
الرياض ، ويستمتعون بأحوال الدنيا ، ويؤثرون الراحة على المتاعب ، ولا  
يتأقنون في احوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ، ولا  
يزال ذلك يتزايد فيهم الى ان يتأذن الله بأمره <sup>(٢)</sup> .

وعلى كل حال ان الدولة في اول امرها تكون بعيدة عن منازع الملك  
لأنه لا بد لها من العصبية التي بها إنما يتم امرها ويحصل استقلالها ،  
والبداوة هي شعار العصبية . والدولة ان كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن  
منازع الملك ، وإن كان قيامها بمرز القلب فقط ، فالبداوة التي بها إنما  
يحصل القلب ، بعيدة ايضاً عن منازع الملك ومذاهبه . فإذا كانت الدولة  
في اول امرها بدوية ، كان صاحبها على حال التضاضة والبداوة والقرب  
من الناس وسهولة الإذن <sup>(٣)</sup> .

فإذا رسخ عزه وصار الى الانفراد بالمجد واحتاج الى ان يخلو الى نفسه  
عن الناس للحديث مع اوليائه في خواص شؤونه لما يكثر حينئذ من

١ - صفحة ٤٨٠ - ٤٨١ .

٢ - صفحة ٤٨١ .

٣ - صفحة ٦٨٧ .

بماشيته ، طلب الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الإذن بيباه على من لا يأمنه من اوليائه وأهل دولته ، واتخذ حاجباً له عن الناس يقيمه بيباه لهذه الوظيفة .

ثم اذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استعالت خلق صاحب الدولة الى خلق الملك ، وهي خلق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها الى مداراة الملوك ومعاملتهم بما يجب . وربما جهل تلك الخلق بعض من يباشر هؤلاء الملوك فوقع فيما لا يرضيهم فسخطوه وصاروا الى حالة الانتقام منه . فانفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من اوليائهم وحجبوا غير اولئك الخاصة عن لقاء الملوك في كل وقت ، حفظاً على هؤلاء من معاينة ما يسخطهم ، وعلى الناس من التعرض لعقابهم . فصار لهم حجاب آخر يفضي الى مجالس الاولياء فقط ويحجب دونه من سواهم من العامة . والحجاب الاول يكون في اول الدولة ، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني امية . ثم لما جاءت دولة بني العباسي وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف ، وكملت خلق الملك على ما يجب فيها ، فدعا ذلك الى الحجاب الثاني ، وصار باب الخلفاء داران : دار الخاصة ودار العامة . ثم حدث حجاب ثالث وهو عند محاولة الحجره على صاحب الدولة والاستبداد عليه . بحجب بطانته وخواص اوليائه عنه . وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا في اواخر الدولة ، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاد قوتها .

### وجوه الكسب

ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويموته في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره . ويد الانسان مبسوطه على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف في الارض . وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك . وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعموض . فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته

يدفع الاعراض عنها . وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالطير المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا انه حتى الزراعة لا بدّ من سعيه معها <sup>(١)</sup> .

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمة لكل متمول ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ، وإن اقتنى الانسان سواهما في بعض الاحيان فإنما هو لقصد تحصيلها ، لأن قيمتها الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون <sup>(٢)</sup> ، فلا يقع لها ما يقع لغيرها من حوالة ( تغير ) الاسواق التي هما عنها بمنزل . فيها اصل المكاسب ، وهما القنية والذخيرة <sup>(٣)</sup> .

ولا بد في كل مكسوب وتمويل من العمل الانساني ، وإلا لم يقع انتفاع . وإذا فقدت الاعمال او قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب ؛ ألا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقلّ الرزق والكسب فيها او يُفقد لقلّة الاعمال الانسانية . وكذلك الامصار التي يكون عمراؤها اكثر يكون اهلها اوسع احوالاً وأشد رفاهية لكثرة الاعمال فيها <sup>(٤)</sup> .

ثم ان تحصيل الرزق وكسبه .

إما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتدار عليه على قانون مُتعارف ، ويسمى حينئذ مكرماً وجباية ؛

وإما ان يكون من الحيوان الوحش باقتناصه وأخذه برمييه من البر او البحر ، ويسمى اصطياداً ؛

وإما ان يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله ( منتجاته ) المتصرفه بين الناس في منافهم ، كاللبن من الانعام ، والحرير من دودة القز ، والعسل من النحل ، او ان يكون من النبات في الزرع والشجر

١ - المقدمة ، ج ٣ صفحة ٨٩٣ - ٨٩٥ .

٢ - وهو رأي فاسد لأن قيمتها تتغير تبعاً لموامل عدة .

٣ - صفحة ٨٧٦ .

٤ - صفحة ٨٩٧ - ٨٩٨ .

بالتقيام عليه واعداده لاستخراج ثمره ، ويسمى هذا كله فلاحه . فالفلاحه عند ابن خلدون تشمل اذن الزراعة وربية الحيوان ؛

وإما ان يكون الكسب من الاعمال الانسانية ، اما في مواد معينة وتسمى الصنائع ( من كتابة ونجارة وخباطة وحياسة النخ ) او في مواد غير معينة ، وهي جميع الامتيازات والتصرفات ؛

وإما ان يكون في البضائع واعدادها للاعواض ، اما بالتقلب بها في البلاد او احتكارها وارتياب حوالة الاسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة . فهذه وجوه المعاش وأصنافه .

فأما الفلاحه فهي اقدم وجوه المعاش ، إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية ، لا تحتاج الى نظر ولا الى علم . ولذلك لا ينتحلها احد من اهل الحضر في الغالب ولا من المترفين ، والذي ينتحلها يختص بالمذلة .

وأما الصنائع فهي متأخرة عن الفلاحه لأنها تتصرف فيها الافكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في اهل الحضر . والصنائع منها البسيط ومنها المركب ، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ، والمركب هو الذي يكون للكماليات . والصنائع في الامصار الصغيرة ناقصة ، ولا يوجد منها إلا البسيط . فاذا تزايدت حضارتها ودعت امور الترف فيها الى استعمال الصنائع اخذت في النضج والتكامل بمقدار استفحال العمران . فالصنائع انما تكل وتستجدد بكمال العمران الحضري وكثرته .

وأما التجارة فانها وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها انما هي تخيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة . والتاجر اما ان يخترن السلعة ويتحين بها حوالة الاسواق من الرخص الى الغلاء فيعظم ربحه ، واما ان ينقلها الى بلد آخر تتفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشترأها فيه فيعظم ربحه ايضاً <sup>(١)</sup> .

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة علمية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية . وقد رأينا طرفاً من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منها .

والحق ان الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية ، وإنما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من اغريقى او رومان او عرب ، كان من قبيل الدراسات الاخلاقية او الامبحاث التشريعية .

اما ابن خلدون فإنه اول من توفر على دراسة هذه الظواهر دراسة علمية منهجية عمادها الكشف عن الاسباب ومقارنة النتائج للوصول الى القوانين التي تحكم هذه الظواهر وتضبط سيرها . وقد تمخضت هذه الدراسة عن نظريات عميقة سبقت عصرها بقرون عديدة ولا تزال صادقة حتى اليوم . ولئن كان العلم قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها اثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة ، فلا تزال تثير الانتباه حتى اليوم لما فيها من نظرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين ، ولأنها الاساس لكل دراسة مادية واقمية لظواهر الاقتصاد .

ينحوي ابن خلدون منعى في الاقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم ( المادية التاريخية ) لكارل ماركس . فهو يرى « ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف محلتهم من المعاش <sup>(١)</sup> » اي ان اختلاف طرق المعيشة ووسائل الانتاج بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم . فالاساس الاقتصادي اذن هو الذي يفسر بالدرجة الاولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع .

وما يلفت النظر ان ابن خلدون يربط بين دواعي الاجتماع ودواعي الاقتصاد والحاجة الى تقسيم العمل ، فيعود بها جميعاً الى بداية واحدة

ومنطلقت واحد . فالاقتصاد قديم قدم قانون تقسيم العمل ، وهذا قدم قدم الاجتماع الانساني . فهذه الاطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخلة متضايقة يشد بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً . فلنستمع اليه يتابع عبارته السابقة قائلاً : « فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقرة والمز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها » (١) .

وإذا كان اختلاف طرق المعيشة بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم ، فان اختلاف البدو عن الحضار انما يرجع الى ان البدو هم المتعاملون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام وأنهم مقتصرين على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد ... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح ، كان المقام به اولى من الظعن ... ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقرة فهم ظعن في الاغلب لارتياح المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب في الارض اصلح بهم ... ولا يبعدون في الفقر لفقدان المسارح الطيبة ... وأما من كان معاشهم بالابل فهم اكثر ظعنًا وأبعد في الفقر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الابل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالفقر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه ، فراراً من أذى البرد الى دفء هوائه وطلباً لماخض النتاج في رماله ... فكانوا لذلك اشد الناس قوحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان المُنجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معنهم ظعمون البربر وزناتة المغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالشرق . إلا ان العرب أبعد نجمة وأشد بدواة ، لأنهم يختصون بالقيام على الابل فقط » (٢) .

١ - المقدمة ، ج ٢ صفحة ٤٠٧ .

٢ - صفحة ٤١٢ - ٤١٣ .



ومعنى هذا ان العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش . فالعرب لا ينزلون في القفار اذن لأنهم متوحشون بطبيعتهم ، بل ان التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحت وهو ان ابلهم لا تستفي في « قوام حياتها عن مراعي الشجر بالفقر وورود مياهه الملحة ، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه ، فراراً من أذى البرد الى دفء هوائه وطلباً لماخض النتاج في رساله » كما تقدم في النص السابق .

فما تسميه بمزاج الأمة او بطبيعتها شأنه اذن شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون ، لانه ايضاً نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها . فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا امرأ نهائياً لا يتغير ولا يتبدل ، وانما هو وليد وسائل الانتاج . فاذا تبدلت هذه الوسائل عند أمة تبدلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغير مزاجها السابق . وقد قال ابن خلدون فعلاً ان « الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار . فكلما تزلوا الارياف وتفقوا النعم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعم ، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدأوتهم . واعتبر ذلك في الحيوانات المعجم بدواجن الطباء والبقر الوحشية والحُمُر ، اذا زال توحشها بمخالطة الأدميين واخصب عيشها ، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة ، حق مشيتها وحسن اديها . وكذلك الأدمي المتوحش اذا آنس وألف . وسببه ان تكون السجاياء والطبائع انما هو عن المؤلفات والعوائد » (١) « واصله ان الانسان ابن عوائد ومألوف لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذي ألفه في الاحوال حتى صار 'خلقاً ومملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجسيلة' » (٢) .

وللعامل الاقتصادي في نظر ابن خلدون دخل في الاجسام والاخلاق

١ - صفحة ٤٣٨ .

٢ - صفحة ٤١٩ .

والمقول والمبادة . فاختلاف احوال العمران في الحصب والجوع له آثار بعيدة المدى في أبدان البشر وأخلاقهم وعقولهم ودينهم . ولذلك نجد « الفاقدين للحبوب والأدُم من اهل القفار احسن حالاً في جوسومهم وأخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش : فالوانهم اصفى وأبدانهم أنقى ، واشكالهم أتم واحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، واذهانهم أثقب في المعارف والادراكات ... فإنما نجد اهل الاقاليم المحصبة العيش لكثيرة الزرع والضرع والأدُم والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم . وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدُم والخطئة مع المتقشفين في عيشتهم المقتصرين من الشعرير او الذرة ... فتجد هؤلاء احسن حالاً في عقولهم وجوسومهم . وكذا اهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الادُم والبر مع اهل الاندلس المفقود بأرضهم السمن جملة ، وغالب عيشتهم الذرة : فتجد لأهل الاندلس من ذكاء العقول وخفة الاجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم .

« واعلم ان أثر هذا الحصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والمبادة . فنجد المتقشفين من اهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ احسن ديناً وإقبالاً على العبادة من اهل الترف والحصب . بل نجد اهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمتها من القساوة والقفلة المتصلة بالإكثار من اللثام والأدُم ولباب البر . ويختص وجود العبادة والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من اهل البوادي . وكذلك نجد حال اهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والحصب . وكذلك نجد هؤلاء المحصبين في العيش المنغمسين في طبيائته من اهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، اذا نزلت بهم السنين وأخذتهم المجاعات يسرع اليهم الهلاك اكثر من غيرهم ... » (١) .

وهذه ملاحظة قيّمة لابن خلدون يؤيدها علم الصحة الى حد بعيد . فان عدداً كبيراً من الامراض التي تصيب الانسان كأمراض الكبد والكليتين وضغط الدم وتصلب الشرايين إنما سببها الافراط في الطعام والإكثار من المأكّل الدسمة ، مما يؤدي الى تراكم السموم في الجسم وإجهاد الأجهزة التي تقوم بإفراز العصارات المختلفة لهضمه . كما ان ذلك يؤدي من ناحية اخرى الى الترهل ويضعف قدرة المرء على الحركة ، وينتج عن ذلك الخمول وبلادة' الذهن وغلظ' القرينة .

ويحلل ابن خلدون تحليلاً اقتصادياً فذاً في مواضع مختلفة من ( المقدمة ) كيف يكون الترف والدعة ، وبالتالي كيف يكون العامل الاقتصادي ، نذيراً بهم الدولة فيقول :

« ان طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه ، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا يفي دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه ، ثم يزداد في اجيالهم المتأخرة الى ان يكثر المطاء كله عن الترف وعوائده ، وتمسّهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بمحصر نفقاتهم في الفوز والحروب ، فلا يحدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأفرون به عليهم ، او يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن اقامة حوالمهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم .

« وأيضاً اذا كثّر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم حتى يستّ خللهم ويزيح غلهم . والجباية مقدارها معلوم ، ولا تزيد ولا تنقص ، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً . فاذا وزعت الجباية على الاعطيات ، وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم ، نقص عدد الحامية حيثنذ عما كان قبل زيادة الأعطيات . ثم يعظم الترف وتكثر مقادير

الاعطيات لذلك ، فينقص عدد الحماية ، وثالثاً ورابعاً الى ان يعود المسكر الى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك ، وتسقط قوة الدولة ، ويتجاسر عليها من يحاورها من الدول او من هو تحت يديها من القبائل والمصائب ، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كسبه على خليقته .

« وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر ، فتكون علامة على الإدبار والافتراض بما جعل الله من ذلك في خليقته ، وتأخذ الدولة مبادئ المطب ، وتضعض احوالها وتنزل بها امراض مزمنة من الهرم الى ان يقضى عليها .

« ... ان طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه . واذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبيلة شأن الموائد كلها وايلافها . فترى اجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش ، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك : من شدة البأس وتعود الافتراس وركوب البيداء ، وهداية الفقر ؛ فلا يفرق بينهم وبين السوق من الحضر إلا في الثقافة والشارة ، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم ، وتنخض شوكتهم ، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم . ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع احوالهم وينمسون فيها ، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والحشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً ، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية اخرى ان كانت لهم » (١) .

وهناك ناحية اقتصادية هامة بحثها ابن خلدون تؤدي الى مضاعفات كثيرة في المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرض

العمل والكسب فيقول : « متى زاد العمران زادت الاعمال ثم زاه الترف  
تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستُنْبِطت الصنائع لتحصيلها ،  
فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية » (١) .

في هذا النص الصغير جمع ابن خلدون طائفة من النظريات يكفي  
ليبان اهميتها انها كانت موضوعاً لدراسة مبتكرة قام بها دركالم في كتابه  
المشهور ( في تقسيم العمل الاجتماعي ) للحصول على الدكتوراه . ثم جاء بعده  
كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا  
منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم بورغليه Bouglie الذي صاغها في قانون  
خلاصته « ان التغير الكمي يؤدي الى تغير كيفي » .

ويؤيد ابن خلدون رأيه قائلاً : « ويلفنا لهذا العهد عن احوال القاهرة  
ومصر من الترف والفنى في عوائدهم ما يُقضى منه المِجب ، حتى ان كثيراً  
من الفقراء بالمغرب ينزعون الى الثقلة الى مصر لذلك ، لما يبلغهم من ان  
شان الرفه بمصر اعظم من غيرها . ويمتد العامة من الناس ان ذلك لزيادة  
ايشار في اهل تلك الآفاق على غيرهم او اموال غترقة لديهم ، وأنهم اكثر  
صدقة وايشاراً من جميع اهل الامصار . وليس كذلك ، وإنما هو لما تعرفه  
من ان عمران مصر والقاهرة اكثر من عمران هذه الامصار التي لديك ،  
فقطعت لذلك احوالهم » (٢) .

ان العامة تمتد ان الرفه في مصر يرجع الى حب المصريين للبذل  
والعطاء او الى اموال اختزوها لديهم . وينفي ابن خلدون ذلك مؤكداً  
انه إنما يرجع الى اسباب عمرانية اقتصادية بحجة تريد بها الاعمال ووجوه  
الكسب . فتتعدد الحاجات ويتفنن الناس في ارضائها ، وتكثر الكاليات  
وتستجد الصنائع ويرتفع مستوى المعيشة ، وينتشر الرخاء ، وتعم الرفاهية  
بين الناس على اختلاف طبقاتهم ، وبكلمة واحدة ان دوافع البر والإحسان

١ - المقدمة ج ٣ صفحة ٨٦٠ .

٢ - صفحة ٨٦١ - ٨٦٢ .

في مثل هذه الاحوال لا ترجع الى بواعث انسانية مجردة بل الى عوامل وقوى اقتصادية محسوسة ، لأن كثرة العمران تؤدي الى كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والايثار على مبتغيه على حد عبارة ابن خلدون .  
وبين ابن خلدون كيف تتأثر الصنائع بالحالة الاقتصادية في البلاد صعوداً وهبوطاً . فيذكر ان الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته ، والسبب في ذلك » :

اولاً : « ان الناس ما لم يُستوف العمران الحضري وتمتد المدينة ، إنما همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات .. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ، ووفت بالضروري وزادت عليه ، «ُصرف الزائد حينئذ الى الكالات من المعاش » .

ثانياً : « ان الصنائع والعلوم إنما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات ، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية ، فهو مقدم عليه لضروريته على العلوم والصنائع ، وهي متأخرة عن الضروري . وعلى مقدار العمران تكون جودة الصنائع للتأنيق فيها حينئذ واستجادة ما يُطلب منها ، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة . وأما العمران البدوي او القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط ، خاصة المستعمل في الضروريات . وإذا وجدت هذه لا توجد فيه كاملة ولا مستجادة وإنما توجد فيه بمقدار الضرورة ، إذ هي كلها وسائل الى غيرها ، وليست مقصودة لذاتها .

« وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكالات كان من جللتها التأنيق في الصنائع واستجادتها ، فكلت بجميع متماتها ، وتزايدت صنائع اخرى معها ، مما تدعو اليه عوائد الترف وأحواله .

« وقد تنتهي هذه الاصناف - اذا استبحر العمران - الى ان يوجد منها كثير من الكالات ، والتأنيق فيها في الغاية ، وتكون من وجوه المعاش في العمر لمتاحتها ، بل تكون فائدتها من اعظم فوائد الاعمال ، لما يدعو اليه الترف في المدينة مثل الدخان والصفار ومعلم الغناء والرقص .. ومثل الوراقين

الذين يمانون صناعة اتساع الكتب وتجليدها وتصحيحها . فإن هذه الصناعة إنما يدعو اليها القوف في المدينة ، من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك . وقد تخرج عن الحد - إذا كان العمران خارجاً عن الحد - كما يبلغنا عن اهل مصر : ان فيهم من يعلم الطيور المعجم والحرر الإنسية ، ويتخيل اشياء من المعجائب ، باهام قلب الاعيان وتعلم الحذاء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب ، لأن عمران امصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة <sup>(١)</sup> .

ويربط ابن خلدون اخيراً بين استجداء الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول : « ان الصنائع إنما تستجد وتكثر اذا كثر طلبها » ويعمل ذلك بما يلي :

« والسبب في ذلك ظاهر . وهو ان الانسان لا يسمح بعمله ان يقع مجاناً ، لأنه كسبه ومنه معاش . إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه ، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع . وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه اليها النشاق ، كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع . فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم . وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجه قصد الى تعلمها ، فاختصت بالترك وفقدت للاهمال <sup>(٢)</sup> .

ان آراء ابن خلدون في الاقتصاد وأهمية العامل الاقتصادي في حياة الافراد والجماعات كثيرة متنوعة . فهي تشمل خمسين فصلاً من فصول ( المقدمة ) بحث فيها الاقتصاد المرسل ومستوى المعيشة وأسعار الاشياء بحسب كثافة السكان ، وغلاء الحاجيات والأجور والأعمال او رخصتها تبعاً لقانون العرض والطلب ، وارتفاع الأجور في المدن المستبحرة في العمران

١ - صفحة ٩٢٤ - ٩٢٦ .

٢ - صفحة ٩٢٨ .

وأسبابه الى غير ذلك من الابحاث الاقتصادية الهامة . وبطول بنا المقام لو أردنا استقصاها جميعاً في هذه المقالة . وحسبنا ان نقول ان ابن خلدون كان اول من اعطى العامل الاقتصادي أهميته ، وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسية لتفسير تطور الافراد والجماعات ، وفهم حياتهم السياسية والدينية والاخلاقية والعقلية . وكذلك كان اول من غادى بشأن الاحوال الاقتصادية لا تسير اعتباطاً وفق الاهواء والنزوات ، بل هي تتبع قوانين ثابتة كسائر الامور الطبيعية . ولئن كان ابن خلدون رائداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في اوربا ، إلا انه يمتاز منهم بأنه لم ينظر الى الحقيقة الاجتماعية من هذه الزاوية وحدها بل نظر اليها من عدة زوايا مختلفة . فهو بذهب في الربط بين القوى الاقتصادية مذهباً فذاً يدل على مدى إدراكه لأهميتها ، ولكنه لم يقل في هذه الاهمية غلو اصحاب المدرسة الاقتصادية الذين جاؤا بعده ببضعة قرون . فلئن قال بالعامل الاقتصادي فهذا العامل متحدّه عوامل اخرى لا تقل عنه اهمية ، من شأنها ان تهذبه وتخفف من غلواته حق لا يجور او يخرج عن السمت : كالعصبية والدين والأقليم والتربية والتعليم الخ .

وبكفي ابن خلدون فقراً انه اخرج الابحاث الاقتصادية من نطاق التصورات المثالية والنصائح العملية والمناقشات الفقهية والدينية الى نطاق البحث العلمي ، في وقت لم يكن في حساب احد انها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر الاشياء والموجودات . ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر . وهنا تظهر اصالة ابن خلدون الذي سبقهم الى الكشف عنها بمدة لا تقل عن اربعة قرون .

### العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر في العمران البشري ويسمو به الى أعلى المراقب . والعلم والتعليم لها معنى واسع جداً عند ابن خلدون . فهو لم يفرق



بين التعليم النظري والتعليم العملي ، بل لقد ربط بينهما في وحدة عقلية جسيمية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة او لحلق معرفة حتى تحصل « الملكة » التي هي عمل عقلي جسمي في آن واحد . ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بمحصول الملكة . إذ الصنائع عنده تنقسم - كما يقول - « الى ما يختص بأمر المعاش ، ضرورياً كان او غير ضروري » ، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الانسان من العلوم والصنائع والسياسة ، ومن الاول الحياكة والجزارة والتجارة والحداة وأمثالها ، ومن الثاني الوراقنة - وهي معاناه الكتب بالانقساخ والتجليد - والفناء والشعر وتعليم العلم » (١) .

وهذه الصناعة لا بد منها في كل مجتمع على درجة من التماسك والترابط ، او كما يقول ابن خلدون « ان العلم والتعليم ضروري في العمران البشري » ، و « ان العلم والتعليم ضروري في البشر » . وإن ما يظهر على اهل الحضرة من آثار الذكاء والكمال في العقل « إنما هو من رونق الصنائع والتعليم » . ومعنى ذلك بلغة العصر ان هذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشري . فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الانسان الذي يسعى الى المعرفة وانتحال العلوم والصنائع . فلا بقاء للمجتمع المتحضر إلا بهذه الصناعة ، ولا حياة له إلا بازدهارها واطراد غوها . فكلما تقدم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت . يدل على ذلك قول ابن خلدون : « ان العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتمتد الحضارة » والسبب في ذلك « ان تعليم العلم من جملة الصنائع . وقد كنا قدما ان الصنائع فإتساعا تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمراتها في الكثرة والقلّة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة . لأنه امر زائد على المعاش . فحق فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم » انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع .

ومن تشوف بفطوته الى العلم ممن نشأ في القرى والامصار غير المتمدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في اهل البدو كما قدمناه . ولا بد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة ، شأن الصنائع كلها <sup>(١)</sup> .

ثم يستشهد على ذلك بأحوال المدن الاسلامية الكبيرة فيقول : « واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة : لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستولت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفتنوا في اصطلاحات التعليم » <sup>(٢)</sup> .

ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السلف الى الخلف ؛ وللاتصال الشخصي هنا اهمية كبيرة في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس . ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، فذكر « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل ، ثارة علماء وتعليماً وإلقاء ، وثارة محاكاة وتقليفاً بالمباشرة ، إلا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وأقوى رسوخاً » ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم . وهذا الرأي لابن خلدون يتفق مع الآراء التربوية الحديثة التي تلح على فكرة الاتصال الشخصي او « لقاء المشيخة » على حد تعبير ابن خلدون ، وذلك عن طريق الرحلة وتعدد الشيوخ الذين يتلقى عليهم طالب العلم . لأن التعليم في مثل هذه الحالة اكثر رسوخاً في النفس لما يتوافر له من عوامل اهمها الاستماع والنظر وما يتصل بها من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة واللقاء وكافة انواع التصرفات الشخصية الاخرى .

وللتعليم غايات متعددة عند ابن خلدون وأغراض متباينة نظرية

---

١ - صفحة ٩٩٠ .

٢ - صفحة ٩٩٠ - ٩٩١ .

وعلمية . فهو أولاً يتقف عقل الانسان ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتوليد . فالفكرة الجديدة التي تنبثق من عقل الانسان ترقى الى النفس فتثير فيها من جديد افكاراً اخرى وتريدها قدرة على التوليد والمحاض . والعلوم والصنائع التي ينتحلها من الخارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء وإضاءة . وهكذا . وفي ذلك يقول ابن خلدون :

« ولا شك ان كل صناعة كمرتبة يرجع منها الى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة اخرى ، وينتهي بها العقل لسرعة الادراك للمعارف ... وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العبادية يزيد الانسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس ، إذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات » (١) .

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة لا تقف عند حد . وهنا ايضاً تتفق آراء ابن خلدون مع احدث الآراء القروية : فكل فكرة جديدة تنبثق في عقل الفرد ، وكل خبرة يعانها ، وكل معرفة يحصل عليها ، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المحلوقات والأشياء .

وللتعليم غاية اخرى علمية وهي كسب الرزق . إذ لما كان « العلم والتعليم صنعة من الصنائع » وكانت الصنائع انما تنشأ في المجتمع لضرورتها لحياة افراده في اول الامر ثم لكونها سبيلاً الى التعيش والارتزاق ، كان المعلم صانعاً محترفاً لمهنة التعليم التي هي صنعة من جملة الصنائع ، وكان العلم والتعليم وسيلة تساعد صاحبها على ان يحيا حياة طيبة في مجتمع راق متحضر يحذ فيه مجالاً للعمل والتوجيه والارشاد . وينتقد ابن خلدون كثرة الحفظ في التعليم وبذل الجهد في سبيل

اتقانه ، فتغال انك امام ناقد عصري قذ . فالاهتمام بالحفظ من شأنه ان يصرف المتعلم عن اجادة العلم والنفاذ الى لبه . فالتعليم صناعة انما غايتها اثبات ( ملكة ) العلم في نفوس المتعلمين ، لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم ، وذلك انما يتم « بحصول ملكة في الاحاطة ببيادى العلم وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله » . ويضرب ابن خلدون لذلك مثلاً بالتعليم الذي كان سائداً في اقطار المغرب ، ذلك التعليم الذي لم يساعد المتعلمين على « حصول الملكة والحدق في العلوم » . لأن جل ما كان فيه إنما هو الاهتمام بالحفظ والمناية بالاستظهار ، وإهمال « النقاش والمناظرة في المسائل العلمية » . لذلك لم تكن لأغلب المتعلمين في تلك البلاد القدرة على الاشتراك في المناقشات والمناظرات في المجالس العلمية لاهتمامهم بالحفظ وحده . فالمللوب في التعليم انما هو تكوين « ملكة التصرف في العلم والتعليم » ، وهذه « الملكة العلمية » كما يسميها لا تحصل بمجرد حفظ فروع العلم وأصوله ، وإنما تحصل بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضع العلم . فان المحاورة والمناظرة هي التي تولد ملكة التصرف وملكة استنباط الفروع من الاصول . وهذا رأي في غاية السداد والحكمة وهو لب فلسفة التربية الحديثة لا يسع المرء إلا ان ينحني امامه وينوّه بفضله . وإننا لنجد طريقة المناظرة والمناقشة في التدريس من الطرق المتبعة في ارقى المدارس وخاصة النموذجية منها لما لها من فوائد تعليمية معروفة لا تُنتكر .

ولتحقيق هذه الغاية يضع ابن خلدون مجموعة من القواعد يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولاً : مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقى اليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع « فإن قبول العلم والاستعداد لفهمه ينشأ تدريجاً ... وإذا أُلقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كل ذنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في

نفسه ، فتكاسل عنه وانحرف في قبوله وثمادى في هجرائه . وإنما اثنى ذلك من سوء التعلم . وهذا التحليل العميق لا تخفى على أحد قيمته التربوية الثمينة .

ثانياً : التدرج بالتعلم من السهل الى الاقل سهولة في ثلاثة تكرارات . فيعطي المتعلم في اول الأمر مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ، « ويُقَرَّب له في شرحها على سبيل الاجمال ... وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم . ثم يرجع به الى الفن ثانية ... ويستوفي الشرح والبيان ، ويخرج عن الاجمال ... فتجود ملكته . ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مفلقاً إلا اوضحه وفتح له مقفله . فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته . هذا وجه التعلم المفيد . وهو انما يحصل في ثلاثة تكرارات ، وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه . . وهذه ايضا ملاحظة ثمينة في التعلم لها اهميتها المثل .

ثالثاً : ويحسن بالتعلم ألا يشتغل إلا بعلم علم « حق يمه من اوله الى آخره ، ويحصل أغراضه ويستولي من ملكة ينفذ بها في غيره : لأن التعلم اذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعدادها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق . . وهذه القاعدة لا يمكننا ان نُقرّر ابن خلدون عليها . فلئن اقرروا على جميع القواعد الاخرى وأشدنا بفضلها فيها وسبقه علماء التربية المحدثين ، فلا يسعنا إلا ان نرفض هذه القاعدة التي تتنافى مع الواقع . إذ قد ثبت ان الانسان يمكنه - بل من الخير له - ان يتعلم اكثر من فن واحد في وقت واحد وان تعلم اي فرع من فروع المعرفة لا يقتصر امره على انه لا يمتنع تعلم اي فرع آخر ، بل انه على العكس من شأنه ان يساعد كثيراً على تعلمه .

رابعاً : ينبغي عدم التطويل « على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ، فيتصر حصول الملكة بتفريقها . فالملكة انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ، فاذا تنوسي الفعل لطول المدة بين الدرس والدرس

توسيت الملكة الناشئة عنه . وهذه النظرية من أمهات نظريات للتعليم في الوقت الحاضر .

خامساً : لا يجوز استعمال العنف . فالشدة على المتعلمين مضره بهم ، ولا سيما في اصاغر الولد ، إذ ان « ارهاف الحد في التعليم مضر بالتعلم » لأنه من سوء الملكة ، ومن كان مرباه بالعنف والقهر من المتعلمين او الممالك او الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعا الى الكسل ، وحل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه . لذلك صارت له هذه عادة وخلقا فسدت معاني الانسانية التي له .

ويعود ابن خلدون مرة اخرى فيشبه الأمة بالفرد : فالأمة التي تقع في قبضة القهر يجري لها ما يجري للفرد حتى تفقد انسانيتها . ويضرب لذلك مثلاً راثعاً بما حدث لليهود فيقول : « وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر وقال منها السفس . واعتبره في كل من 'ملك امره عليه ، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقه به ، نجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من 'خلق للسوء ، حتى انهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرَج ، ومعناه في الاصطلاح المشهور : بالتخايب والكيد ، وسببه ما قلناه . وهذه ملاحظة عميقة لابن خلدون تلخص تجارب ونظريات عديدة في التحليل النفسي وعلم الاجتماع المعرفي .

سادساً : ومن الافضل الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، اي اصحاب الاختصاص وكبار رجال العلم : إذ في ذلك « مزيد كمال في التعلم » . وذلك لما تقدم معنا من اهمية الاتصال الشخصي في نجاح التعليم وتمكين العلم في النفس .

سابعاً : يجب على المتعلم ألا يركن الى جهده الواعي وحده . فالتعليم عند ابن خلدون لا يحصل كله بالاستمداد والجد : فان هنالك جزءاً منه يتلقى بالفتح من لدن الله . وفي ذلك يقول ابن خلدون : « فاذا عرهن

لك ارتباك في فهمك او تشبيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبه  
حجب الالفاظ وعوائق الشبهات ، وارك الامر الصناعي جملة ، واخلص  
الى فضاء الفكر الطبيعي الذي 'فطرت' عليه ، وصرّح نظرك فيه ، وفرّغ  
ذهنك فيه للفokus على مرامك منه ، واضعاً قدمك حيث وضعها اكابر  
النظار قبلك : متعرضاً للفتح من لدن الله ، كما فتح عليهم من رحمته  
وعلمهم ما لم يكونوا يطنون .

وهذه النظرية - رغم ملاساتها الدينية - سليمة جداً من وجهة نظر  
علم النفس ، لأنها تحليل صادق للحظات الإلهام والإشراق في حياة كثير  
من العباقرة عندما يصرفون النظر عن مسائل اعجزهم حلها ، وما هي  
إلا اوقات معدودة حتى تختمر حلولها في منطقة اللاوعي فتتشال عليهم  
الماني والأفكار .

ثامناً : يجب تجنب معوقات التعليم . وهذه المعوقات شق منها :

كثرة المؤلفات في العلم الواحد ، إذ يعجز المتعلم عن قراءة بعضها  
فضلاً عنها كلها .

ومنها تعدد المذاهب والآراء الصناعية ، اي الاجتهادات والشروح  
والاستطرادات والتعليقات الشخصية التي يضيع فيها المتعلم بين فلان  
وفلان . فأحرى بالمتعلم ان يفهم المسائل في ذاتها من الخوض في آراء  
المختلفين فيها .

ومنها اخيراً اختصار كتب التعليم وحشوها بالماني الكثيرة حتى  
تصبح ابواب العلم أحاجي وأغازاً يصعب على عقل المتعلم المبتدئ ان  
يفهمها ويستخرج المسائل من بينها . وغني البيان ما لهذه الآراء مجتمعة من  
قيمة تربوية عظيمة .

وللعلوم عند ابن خلدون نوعان :

« علوم مقصودة بالذات » كالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام

والطبيعات والآليات ، وهذه لا تخرج من التوسع فيها ، إذ يزيد طلبها فكناً من ملكته وايضاً لمعانيها المقصودة .

ثم علوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم ، كالنحو والحساب والمنطق ، فلا ينبغي ان ينظر فيها « إلا من حيث هي آلة لغيرها » اي للعلوم المقصودة بالذات . فلا ينبغي التوسع فيها ولا التعمق ، لأن ذلك يفقدها خاصيتها وهي كونها مجرد أداة فقط تساعد على دراسة العلوم المقصودة بالذات . فكل توسع في هذه العلوم مضيق للوقت ، وعائق يحول دون اتقان المتعلم للعلوم التي هي اهم منها ، وعلى حد قول ابن خلدون فان « التوسع في دراسة هذه العلوم الآلية تضيق للعمر وشغل بما لا ينبغي ... وربما يقع فيها انظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة » فهي نوع من اللغو ، وهي ايضاً مضرّة بالمتعلمين على الاطلاق ، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة اكثر من اهتمامهم من وسائلها . فاذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد ؟ لذلك يجب على المتعلمين هذه العلوم ألا يستبحروا فيها وأن يثبتوا المتعلم على الفرض منها . فمن نزعت به همة بعد ذلك الى شيء من التوغل ، فليرق له ما شاء من المراقى صعباً او سهلاً <sup>(١)</sup> .

تكشف هذه الآراء لابن خلدون عن خبرة فائقة في التربية وعلم النفس أقر المختصون اكثرها كما رأينا في حينه . فهي زبدة تجارب امتغضا هذا المفكر الفذ والرائد الالهي العظيم صاحب المبقرية الثرة السامقة والنظرة النافذة والذهن النضيج والومضة التي لا تجود كثيراً بثلاثها الدهور والآباد .

نقد ( مقدمة ابن خلدون ) :

لا تخلو ( مقدمة ابن خلدون ) من بعض العيوب والإنحرافات التي رأينا جانباً منها ، بعضها من قبيل الهنات والزلات التي يمكن ان تغتفر له ،

١ - انظر المقدمة ، ج ٤ صفحة ١٢٣٠ - ١٢٤٧ .



خاصة اذا ما قيست بما اسدى للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر ، وبعضها لا يضع صدورها عنه وكان ينبغي ان ينأى بنفسه عن الوقوع فيها . وهناك مطاعن وُجّهت الى ابن خلدون يقلب عليها التجني او سوء الفهم ينبغي اعطاء فكرة عنها ليكون لنا رأي شامل في ابن خلدون . فلنبحث هذه المطاعن بحثاً موضوعياً دون ان نطلب في تفكير ابن خلدون او ان ننتقص منه ، متوخين تقويمه تقويماً موضوعياً يثبت الحقيقة في واقعها بلا تحيز او عاباة .

فيؤخذ عليه أولاً ما نرى في ( المقدمة ) احياناً من تداخل بين توشي العلم الصحيح يجمع الحقائق والكشف عن القوانين وبين الدعوة الى الاصلاح والإرشاد ، وهذا ليس من صفات رجل العلم في شيء . ولورد على هذا الاعتراض حسبنا ان نقول انه ليس من الجائز ان نحكم على القرن الرابع عشر ( او القرون التي سبقتة ) بمقابلة القرن العشرين . ان التداخل بين ميادين الدراسة المختلفة كان شيئاً مألوفاً جداً في الماضي ، وان التمييز بين ما يرجع الى العلم الخالص وما يرجع الى الدعوة والاصلاح لم يُعرف ولم يتبلور في الاذهان إلا في العصر الحديث . فلا نطلب من القدماء ان يفكروا بمقابلة المحدثين . ومع هذا فقد استطاع ابن خلدون ان يتخلص من هذا التداخل في مواضع لا حصر لها من ( المقدمة ) . لكنه لم يتخلص منه تخلصاً تاماً . فإذا لم تتبلور هذه التفرقة في ذهنه تبلورها في اذهاننا نحن اليوم فعدره واضح ، فلا نُحمّله ما لا يحتمل .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى هناك من علماء الاجتماع ( بومان Bowman ) من ينادي اليوم بصعوبة الفصل بين الاهتمام بالناحية العلمية في دراسة المجتمع ، والاهتمام بالإصلاح الاجتماعي . فالصلة وثيقة جداً بينها بحيث يكاد يكون من المتعذر وضع حد واضح يفصل احدهما عن الآخر . فالدعوات الإصلاحية والتوجيهية في نظر هذا الفريق من العلماء تدخل في نطاق علم الاجتماع بحسبانها جزءاً لا يتميز منه .

ويؤخذ على ابن خلدون أيضاً النقص الكبير في استقراء الظواهر وجمع الشواهد التي تؤيد وجهة نظره . فهو إنما درس الشعوب الإسلامية بصورة عامة وشعوب أهل افريقية على وجه الخصوص في عصر معين ، وانتهى الى نتائج ناقصة جعل منها قوانين عامة ظن انها تصدق في كل زمان ومكان .

وهذا المآخذ يبدو وجيهاً ، لولا انه يغفل ناحية هامة ، وهي ان الظواهر التي استقرأها ابن خلدون والشواهد التي جمعها لم تقتصر على الشعوب الإسلامية وشمال افريقيا بل تناولت جميع الأمم التي تنامي علمه اليها وجميع العصور التي امكنه التوغل فيها ، كل ذلك بحسب ما كانت تسمح به الامكانيات العلمية والتاريخية في عصره والعزلة النسبية التي كانت تميز المجتمعات في زمنه . وإذا كانت القوانين التي وصل اليها ذات مسحة عامة ولها صفة الاطلاق نوعاً ، فإنها كانت على كل حال صادقة في عصره وفي الرقعة الجغرافية والتاريخية التي كان يعيش فيها . أما ما سوف يحدث بعد ذلك ، وهل سوف يطرأ عليها في المستقبل البعيد ما يغيرها فأمر لا يمكن التنبؤ به ، لا سيما في المرحلة التاريخية والظروف العلمية والثقافية التي كانت يحيا فيها ، والتي كان يسيطر عليها جو من الاستاتيكية والركود يصعب فيه تصور تغيرات غير منتظمة - كالتي تحدث الآن - في مصائر المجتمعات والشعوب . فالتنبؤ في شؤون الاجتماع حيث تتشابك العلاقات الانسانية والعوامل الجغرافية والظروف التاريخية ، وحيث تتداخل وتتعقد ، أمر في غاية الصعوبة والسر ان لم يكن مستحيلاً كل الاستحالة . وحسبه ان يكون القوانين التي وصل اليها قد توخى فيها الأمانة والصدق والنزاهة والتجرد والموضوعية ، وأن يقيم علمه على دعائم راسخة متينة ، وأن يجمع له من الشواهد والأدلة ما تتسع له إمكانياته ، هذا كل ما يطلب من رجل العلم وهذا ما ينبغي ان تكون عليه الدراسة الصحيحة المثل ، لا سيما في عصر ابن خلدون . وفضلاً عن ذلك ان تاريخ العلم حافل بالأشخاص الذين وضعوا القوانين التي لا تقل فجاجة وتسرعاً عن قوانين ابن خلدون

فتناولتها الأجيال التالية بالتعديل والصقل والتهذيب والحذف والزياة  
نتيجة لظهور كشف جديد او معلومات لم تكن بالحسبان . فلا تتوقع من  
مكتشف لقانون - بله من واضع لم يكمله - ان يكتشف قانونه هذا مبرأ  
من كل عيب ، او يضع علمه خالصاً من كل شائبة ففي نقدنا للأعمال والآثار  
والمآثر - وبخاصة اذا كانت تتصل بالقدماء - يجب ان نذكر دائماً المرحلة  
التاريخية التي عاش اصحابها فيها والإمكانات الطيبة الضعفة التي كانت بين  
أيديهم . فلنحذر - كما قلت سابقاً وكما سأظل اقول دائماً - ان نحكم على  
القدماء بحسب معاييرنا ومقاييسنا التي انضجتها تجارب طويلة وخبرات  
مريرة حتى وصلت الى حالتها الحاضرة .

بل حق لو صرفنا النظر عن هذه الاعتبارات جميعاً وسلمنا بنقص  
استقراء ابن خلدون وبأن مقارنته محدودة لم تتعد العرب والبربر وشمال  
افريقيا ، فليس في هذا ما يضير ابن خلدون في شيء ، بل هذه هي الطريقة  
المثلل للدراسة المجتمعات ، وهي الطريقة التي تقتطع بيئة محدودة او مجتمعاً  
معيناً بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج بنتائج دقيقة : وذلك كدراسة  
ابفايز بريشارد لبدو برقة وشمال افريقيا في كتابه *The Sanusi of Cyrenaica*  
ومرغريت ميد لمجتمعات محدة بجزيرة غينيا الجديدة في كتابها  
*Sex and Temperament in three Primitive Societies* الخ . فأمثال هذه الدراسات  
المحصورة في نطاق ضيق لا يكون موضوعها معالم مجردة كما هو حال  
الدراسات التي تجري على نطاق واسع جداً وتدور في الفراغ - دراسة  
الانسانية مثلاً - بل إنما يكون مجالاً محدداً ملموساً في متناول الضبط  
العلمي والطريقة المنهجية الموجهة . وهذا ما يفعله علماء الكيمياء والفيزياء  
والبيولوجيا والفلك و.. عندما يحصون دراساتهم في مجال معين من  
مشاهداتهم لا يتخطون ، حتى اذا ما فرغوا منه انتقلوا الى غيره . وهكذا  
ثم يصدرون بعد ذلك تعميمات تشمل هذه المجالات مجتمعة ، وبهذه المثابة  
فإن دراسة ابن خلدون تعد خير دراسة لواقعنا الاجتماعي الذي لا يزال

حتى الآن يتميز بحساسيته الشديدة للقيم البدوية والمفاهيم العشائرية والقبلية ويتأثر أكثر من أي مجتمع آخر بالتفاعل بين البداوة والحضارة . لقد وضعت نظريات كثيرة لفهم واقعنا الاجتماعي الحديث والقديم وكلها لا تخلو من النقص ، وما لم نعالج هذا الواقع على ضوء نظرية ابن خلدون التي هي اقرب الى فهمه وسبر اغواره من أي نظرية حديثة اخرى مستوردة من الخارج فلن يكتب لنا النجاح . فهي نظرية علمية طبيعية رائدة انضجتها تربة هذه البلاد وتغذت بلبانها فعمقت موطن الداء فيها . فيجب ان تكون عمدتنا في كل محاولة علمية في هذا السبيل .

ومن المطاعن التي توجه لابن خلدون اخيراً ما يقال من سيطرة عنصر اللامعقول على تفكيره ، فهو على الرغم من ايمانه العميق بقانون السببية وبخضوع وقائع العمران لها ، يؤمن - فيما يرى الطاعنون به - بالخوارق والمفنيات والتأثيرات العلوية . وهذا المطن غير صحيح في نظرنا . فابن خلدون يؤمن بالعقل الى ابعد مدى وان كان يضع له حدوداً . فحدود اي شيء داخلية في تعريفه ، فضلاً عن ان ذلك عمل علمي بحث يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه كما قلنا في مناسبة سابقة . فالعقل لا مدخل له في نظر ابن خلدون في كثير من الامور ولا سيما امور الدين - وابن خلدون رجل متدين كما مرّ معنا - وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره ، فانه طمع في محال<sup>(١)</sup> على حد قول ابن خلدون .

وهناك مطاعن اخرى توجه في العادة لابن خلدون ، إلا انها لا تخرج عما ذكرنا ولكن تشفع له اننا لا نعرف احداً من الناس قبله قد شاد صرحاً رائماً كالصرح الذي شاده مفكرنا العربي العظيم ، فهو اول فيلسوف

عرفه الفكر الانساني وصل الى القمة في دراسة الظاهرة التاريخية - الاجتماعية .  
وحين يمتد نشاط الانسان العقلي الى ميادين واسعة كالتى امتد اليها نشاط  
ابن خلدون ، فان من حقنا علينا ان نفخ عن كثير من هنائه ومزلاته .  
ان ابن خلدون رجل منطق ، ولكن هذا لا يمنع ان يقع في كثير  
من الاخطاء . وهو يضع قواعد ومناهج للبحث ، ولكن كتابه ( العبر )  
أبكة مشتبكة الاغصان من سوء النظام والتهافت والسقوط . بيد اننا  
اذا ما توغلنا في هذه الابكة التقينا فيها بكثرت من الحكمة والنشاط العقلي  
شقاً طرقتاً كثيرة في ميدان البحث العلمي .

ان ( المقدمة ) توحى بمق تفكير صاحبها ونفاذ بصيرته وبعد نظره  
وخصب معالجته . فاذا ما انقصنا من تقديرنا له كل ما فيه من عيوب ،  
فإنه يبقى بعدها « سيد العارفين » . وذلك دليل مشجع على ما يتنازع به  
العقل البشري من قدرة لا نهاية لها . وهو الهام مطمئن للذين يكدهون  
في سبيل فهم افعال الناس وسر أغوارها والفصوص الى أعماقها .  
وان ابن خلدون المعجب بما ابدعه من علم وما أتى به من آراء ،  
لأعلم الناس بمعجزه وأدراهم بحدوده اذ يقول :

ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاماً ، وأعثرنا على علم جعلناه سن بكنزه  
وُجِئنا خبره <sup>(١)</sup> فان كنت قد استوفيت مسائله ، وميزت عن سائر  
الصنائع انظاره وانحاء ، فيوفيق من الله وهداية . وان فاتني شيء في  
احصائه واشتبهت بغيره مسائله ، فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني  
نهجت السبيل واوضحت له الطريق ، والله يهدي بنوره من يشاء .  
وهكذا فحسبه فخرأ انه نهج السبيل واوضح الطريق .

اشاع ابن خلدون بعد وفاته . -

لم يختلف ابن خلدون تلاميذ مباشرين سوى عدد قليل جداً ، وما  
عدا هذا النفر القليل فان الذين تأثروا به انما تتلمذوا على كتبه واتفقوا

١ - مثل على من يمي بالخبر الصادق .

بها بطريق النقل والاقتراس دون ان يحضروا مجلسه . ولكن منها يكن من تأثر العرب بكتابات ابن خلدون فإنها لم تستطع ان تؤتي أكلها فيهم ، اذ كانوا في شغل عنها وعن كل عمل فيه خلق وأصالة . لقد خبا نورهم وأفل نجمهم فتحوّلوا عنه وعن آثاره . لقد كان الذبالة التي تسبق الفناء والوهج الأخير من حضارة عاشت طويلا وامتد بها الاجل حق غلبها تنازع البقاء ، فترنحت وهوت لتفسح المجال لحضارة اخرى تخلفها وتصل ما انقطع من امرها . ولكل أجل مكتوب .

وفي القرن السادس عشر عادت ( المقدمة ) الى الحياة عندما بدأ المؤرخون الممانيون يعمون بها ويقتبسون منها ويستلهمون ما فيها من آراء وأفكار دون ان يتعدوا ذلك الى الابتكار والخلق . نذكر منهم على سبيل المثال طاش كبرى زاده ( ١٥٦١ ) وحاجي خليفة ( ١٦٥٧ ) و خليل باشا زاده ( المعروف باسم طبعي بك ) ( ١٦٦٥ ) . ثم اخذت الترجمات التركية تترى بعد ذلك . فترجم القسم الاكبر من ( المقدمة ) محمد صاحب ( المعروف باسم بيروي زاده ١٧٤٩ ) ثم أتم الترجمة بعده احمد جودت ( ١٨٩٥ ) .

وعن طريق الاتراك اتخذت ( المقدمة ) طريقها الى اوربا منذ اخريات القرن السابع عشر . وكان اول من تكلم على ابن خلدون هو دربلو d'Herbelot في المكتبة الشرقية Bibliothèque orientale سنة ١٦٩٧ فأنى على نبذة من حياته وبعض مقتطفات من ( المقدمة ) معثرة بالأخطاء . ثم يعثر سيلفستر دي سامي Silvestre de Sacy ما بين سنتي ١٨٠٦ - ١٨١٠ على بعض اجزاء منها مترجمة الى الفرنسية . وبعد ترجمة دي سامي ظهرت عام ١٨١٢ رسالة باللغة الالمانية للمستشرق النمساوي فون هامر بورغشتال Von Hammer Purgstall عن ( اضمحلال الاسلام بعد القرون الثلاثة الاولى للهجرة ) أشار فيها الى اهمية ابن خلدون وخلع عليه لقب « مونتسكيو

الغرب - وأول من ترجم ( المقدمة ) ترجمة كاملة دقيقة وأمينة الى لغة اوروبية هو البارون دي سلاتن Baron de Slane الذي نقلها الى الفرنسية سنة ١٨٦٨ . ومنذ ذلك الحين لم ينقطع الاهتمام بترجمة ( المقدمة ) وإعانة ترجمتها من جديد . فترجمت الى الإيطالية والالمانية والانكليزية والبرتغالية والكوردية ، بالإضافة الى الفرنسية .

وهكذا لم ينقطع الاهتمام بابن خلدون منذ القرن السابع عشر ، بل ان هذا الاهتمام لا يزال يشتد ويتعظم . لكن المسألة التي ما انفكت تشغل الأذهان هي معرفة ما اذا كان لهذه الترجمات أثر في قيام الأبحاث التاريخية والاجتماعية في أوروبا . فعلى الرغم من ان ابن خلدون يجب ان يُعدّ أباً لفلسفة التاريخ ورائداً لعلم الاجتماع فإنه من الوجهة العملية لم يُقدّر له - على ما يبدو حتى الآن على الأقل - ان يكون ذا تأثير مباشر في تطور هذين الفرعين الهامين من فروع العلوم الانسانية . إذ لم يظهر حتى الآن ما يشير الى احتمال اطلاع المشتغلين بها من الغربيين على ( المقدمة ) . وليس على المرء هنا الا ان يتكهن ويرجم بالظنون .

فهناك من يقول باحتمال اطلاع اوغست كومت على ( المقدمة ) او على بعض اجزاء منها عن طريق بعض تلاميذه من المصريين . ويرى البروفسور نتفيل شميت N. Schmidt ان آثار ابن خلدون كانت معروفة في الأندلس خلال القرن الخامس عشر . وهذا الرأي لا يخلو من الصواب ، لأن ابن خلدون عرف الأندلس كما مرّ معنا في ترجمته ورحل اليها مرتين واتصل فيها بعدد غير قليل من ادبائها ومفكرها . ولئن كان قد كتب ( المقدمة ) بعد ذلك عندما نزل بقلمة بني سلامة ، الا انه ظل على اتصال بأصدقائه فيها يرسلونه ويراسلهم مدة لا تقل عن عشرين عاماً . فمن المستبعد والحالة هذه ان تبقى اروع آثاره غير معروفة في الأندلس .

نعم ان مؤلفاته لم تنتقل الى اوروبا عن طريق الاندلس بل وصلت اليها متأخرة عن طريق المشرق كما رأينا ، لكن ذلك راجع - فيما يرى شميت - الى احراق الكتب العربية الهائلة في باب الرملة بغرناطة سنة ١٤٩٩ عند اجلاء العرب عن الاندلس نهائياً . وعلى كل حال لا نستطيع ان نقطع في هذه المسألة الشائكة بقول فصل او رأي حاسم . فإن هي إلا ظنون ، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً .



كان اختلاط العرب بالأمم اللاتينية في القرون الوسطى اختلاط قتال وحروب ومعارك أولاً ، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلك . ومن هنا كان التأثير والتأثر ، ومن هنا كان التفاعل وانتقال التراث من الشرق الى الغرب .

وتعددت المسالك التي سلكها هذا التراث في طريقه الى الغرب . فقد غزت نهضة العرب عقول اللاتين وافهامهم ، فهبوا لمقاومتها او الاندماج فيها والمساهمة في خيراتها .

وهكذا كان لقاء فكان اخصاب .

لقاء بين فكر بلغ غاية نضجه وتطوره ، وفكر اخذ يمي وجوده ويتلس الطريق لبدء السير بين ثقافة يأنمة اكملت وآتت اكلمها ، وثقافة ناشئة اجتديها البريق وأخذ منها كل مأخذ .

وكان الأخصاب الذي اسفر عنه هذا اللقاء فذاً رائماً ، لا ينضب منبعه ولا ينقطع مدده ، بل وراه يمدق ويزداد تدفقاً كلما تقاذفته الرياح واستطال به الزمن . فهو يتجدد باستمرار وينمو ثم ينمو ، ولا يزيده ذلك

إلا قوة وعطاء . وحسبنا للدلالة على ما فيه من قوة وحيوية ان حضارتنا اليوم بكل ثموها وإبعادها وآثارها الخارقة التي بلغت حد الإعجاز هي من نتاج هذا الانحصاب .

وقد تمت عملية الانحصاب هذه بين الفكرين العربي والاوروبي (١) في صقلية وجنوب ايطاليا من ناحية ، (٢) والاندلس ومدينة طليطلة من ناحية اخرى . وكان هناك اتصال ثالث في الحروب الصليبية لا يمننا منها .

(١) فأما صقلية التي افتتحها العرب سنة ٢١٢ هـ على يد الاغالبة ، فقد وفدوا اليها بغلياتهم وثقافتهم ومذاهبهم ووقدت معهم اليها طائفة من الكتب العربية او المنقولة الى العربية متنوعة في ثقافتها ، ومن هنا بدأ التلاقح والانحصاب . فما هي إلا فترة قصيرة استراحت فيها بعض الراحة من الحروب والفتن حتى انتجت انتاجاً متنوعاً في الفقه والحديث واللغة والفلسفة والطب والهندسة والنجوم ، وكان ذلك في اواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة .

وفي بلمر Palermo التي اتخذها العرب عاصمة لهم في صقلية انشأوا اول مدرسة للطب لم يعد مثلها في العالم اللاتيني آنذاك . وعلى غرار هذه المدرسة انشأت مدارس للطب في بلاد ايطاليا ، وساعد على ذلك انتقال الباباوات الى افينيون Avignon بفرنسا فخلا الجو للمسلم العربي والقرائح العربية زمناً طويلاً .

وطالت ايام العرب في صقلية الى سنة ٤٨٤ هـ حيث سقطت في ايدي النورمان الذين ساروا على نهج العرب في التسلمح وتنشيط الحركة العقلية في الجزيرة ، فأبقوا المسلمين على عاداتهم ودينهم ولسانهم ، واستعملوا فريقاً كبيراً منهم في حروبهم وحاشيتهم . فنكاه منهم القواد والمظيلد والعلماء في خدمة الدولة الجديدة ، وظلت اللغة العربية لغة رسمية في الجزيرة طوال حكم النورمان ، بسلى لقد تعلم هؤلاء العربية ، ومنهم من برز فيها ونظم فيها الأشعار . وهكذا تخلق النورمان بأخلاقهم وعساياهم وعلمهم معاملة

نادرة في التسامح الديني والسياسي ، حتى أنهم الباباوات امراء النوبيات بالإسلام ، وما زالوا بهم حتى قضوا عليهم بهذه التهمة الكاذبة التي لا اساس لها من الصحة .

وفي هذه الأثناء لم ينقطع سيل الكتب والعلماء عن غزو عقلية بل لقد ظلت هذه الجزيرة تستورد الكتب والعلماء من الخارج كما كانت تفعل في العصر العربي . وساعد على ذلك ما ذكرناه من تسلمح النورمان بإزاء المسلمين ومساعدتهم ايما مساعدة . فقد انشأ رجار ( روجر ) اكلدنية كان يعمل فيها العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً الى جنب . وأحسن بالحاجة الى ترجمة العلوم العربية الى اللاتينية فاستحضر الكتب الجغرافية المؤلفة بالعربية او للترجمة اليها من اليونانية مثل ( كتاب العجائب ) للمسعودي و ( كتاب الجغرافية ) لبطليموس وأرسطوس . وهو الذي استقدم من بر المدوة <sup>(١)</sup> . الشريف الادريسي وبالغ في اكرامه وطلب اليه ان يبقى في صقلية وأن يحقق له اخبار البلاد بالمعينة لا بما ينقل من الكتب وندب لذلك اثناً اذكياء ، وجهزم رجار الى اقاليم الشرق والغرب والشمال والجنوب وأنفذ معهم بعض المصورين ليصوروا ما شاهدوه عياناً . ولما تكامل ذلك كله اثبته الشريف الادريسي في مصنف سماه ( نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ) . وهو من خير ما كتب في الجغرافيا . وعمل الادريسي لروجار كرة ارضية من الفضة كانت من اجل ما ابتدعه قريحة عربية رسم فيها العالم ببلده وبحره وجباله وسهوله وأنهاره وبحيراته ومدنه وبممالكه .

وفي ايام غليام الاول والثاني ازدهرت حركة الترجمة الى اللغة اللاتينية سواء من اللغة العربية او اليونانية . وكان من اشهر المترجمين عن اليونانية انريكو اريستيپو E. Aristippo الذي ترجم ( الآثار العلوية ) لأرسطو

---

١ - بر المدوة هو ما سامت الاتدلس وصقلية من شمال افريقيا ، ويمتد الى المغرب الأقصى والأوسط والأدنى .

ومحاورتي (فيدون) و (مينون) لأفلاطون . وأشهر المترجمين عن العربية يوجين البلامي E. de palerme الذي ترجم الى اللاتينية كتابي (المحطبي) و (المنظر) لبطليموس وكتاب (كلية ودمنة) او على الأقل لعله ساعد في ترجمته .

(٢) هذا هو بعض شأن صقلية في نقل التراث الفكري العربي الى اوروبا وهو شأن قليل جداً اذا ما قيس بشأن الأندلس ، ولذلك آتونا الكلام على هذه الأخيرة بعد الكلام على صقلية ، خلافاً للعرف المتبع في العادة .

لقد كان الاسبان جيراناً للمسلمين الاندلسيين ربطتهم بهم الاسباب المتصلة زماناً بعد زمان ، ولم تقتصر علاقاتها على الغرب ، بل قامت بينها صلات سلمية ايضاً . وعن طريق هذه العلاقات عرف نصارى الشمال ما كان للمسلمين في الجنوب من نظم سياسية وإدارية ودينية وتجارية وثقافية وتنبهوا الى قدرها ، ومن الطبيعي ان يميل الى النسخ على منوالها .

وعندما كتب للاسبان الانتصار على العرب في حريم الطويلة مع المسلمين - التي يسميها كتابهم بحرب الاسترداد Reconquista وتمكنوا من استعادة طليطلة عام ٤٧٨ هـ ( ١٠٨٥ م ) وتقرير مصير الجزيرة بذلك ، اخذ ملوك قشتالة يعملون على رفع مستوى الثقافة بين شعبهم ، بنقل كنوز الثقافة الاسلامية الى لغاتهم . ومن ثم ظهرت في طليطلة (مدرسة المترجمين) CoIIegio de Tradutores ToIedanus التي نقلت العلوم الاغريقية وما اضافها العرب اليها من شروح وتعليقات الى المدارس الاوروبية . فقد كانت هذه المدينة موئلاً للعلم منذ عهد بعيد تمتاز بمكتباتها العظيمة التي نقلت اليها من المشرق آلاف المجلدات ، كما انضم اليها جزء لا يستهان به من مكتبة الحكم الثاني وكان بها جماعة حرة من المترجمين يعملون في هذه المكتبات ينتمون الى طوائف ثلاث يحاور بعضها بعضاً : المسلمين والنصارى واليهود . وكان اليهود هم همزة الوصل بين الطائفتين الآخرين ، سواء في التجارة او في نقل

العلوم . ولا بد من التنويه هنا بفضل ريموندو Raibondo ( ١١٥٢ ) اسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة آنذاك . فهو الذي شجع حركة الترجمة ونقل الكتب العربية الى الكتب اللاتينية وكان فعله هذا حدثاً حاسماً كان له أبعد الأثر في مصير أوروبا كما يقول رينان . ثم توالى خلفاؤه من الاساقفة في تشجيع هذه الحركة والحذب عليها حتى استمرت اكثر من قرن .

وكانت الطريقة المتبعة في النقل ان يتولى يهودي مستعرب ترجمة النص العربي ويليه باللغة الاسبانية العامة ، ثم يقوم احد المترجمين الاسبان بنقله الى اللغة اللاتينية . وكان اتمام النقلة منصرفاً في اول عهد الاسبان بالترجمة الى العلوم العربية المنقولة عن اليونانية لحاجة الاوروبيين الى مصدر جديد يدمم بالمعرفة غير مصدر الرهبان ورجال الدين . فكانت العلوم العربية هي ذلك المصدر ، لا سيما ما كان منها منقولاً عن اليونانية . ثم اتجه المترجمون بعد ذلك الى نقل الآثار العربية الاصلية .

وكان على رأس المترجمين الاسقف دومينيكوس غونديسالفي Gundisalvi ( ويسمى في بعض النصوص غونديسالينوس Gundisalvus ) المتوفى سنة ١١٨٠ وهو من كبار كنيسة طليطلة . وقد شاركه في الترجمة غالباً يوحنا بن داود Johannes Aben David المعروف بالاشبيلي او الاسباني . فنقلا بعض مؤلفات ابن سينا ( النفس ) و ( الطبيعة ) و ( ما وراء الطبيعة ) وبعض آثار الفزالي ( مقاصد الفلاسفة ) وابن جبرول ( ينوع الحياة ) . وهناك مترجم آخر سمي يوحنا هذا هو يوحنا الاسباني الفلكي الذي ترجم من العربية الى اللاتينية بعض كتب ابي معشر الفلكي والفرغاني عام ١١٣٤ وبعض كتب في الرياضة للخوارزمي انتقل بفضلها النظام الشمسي في الحساب الى أوروبا ، ويفضل هذه الكتب ايضاً عرفت أوروبا ( الصفر ) فأدخلته في نظامها العددي ، وبذلك استغنت عن الطريقة القديمة في الحساب ، وهي الطريقة التي كانت تعتمد على القيم العددية للحروف

الايهية . كما اشترك في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية أيضاً مترجم ايطالي . فقد هو من اقدم المستشرقين الغربيين هو جيراردو الكويميني التوفى سنة ١٢٨٧ الذي انتزعه فريديريك الاول ( وكان مهتماً جداً بعلم النجوم العربي ) من قلب مدينته كزيونا وأرسله الى اسبانيا ، وقد اوصاه بحلب ( الجسطي ) لبطليموس عن مدينة طليطلة . فانطلق اليها وهدفه ( مجسطي ) بطليموس وهو لا يدري انه قد ترجم من قبل كما مر معنا . فوجد طليطلة حافلة بميون الفكر العربي ، فبقى فيها ما ينيف على العشرين سنة لم يقتصر فيها على نقل ( الجسطي ) بل نقل أيضاً الى اللغة اللاتينية فلسفة الكندي وغير ذلك من الكتب العربية النفيسة في الطب والفلك والفلسفة والرياضيات . وقد ذكر سارطون قائمة تشمل ٨٧ كتاباً نقلها جيراردو هذا عن العربية ، ثم عاد بهذه الذخائر الى موطنه كزيونا .

هذا واستمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر . ومن اشهر النقلة فيها في ذلك القرن ميخائيل سكوتس ( الاسكتلندي ) Michael Scotus الذي ترجم بعض كتب ارسطو وابن سينا ، كما كان اول من ترجم بعض كتب لابن رشد الى اللاتينية ( السماء والعالم ) و ( رسالة في النفس ) وذلك بمساعدة اندريا اليهودي الذي كان يعلونه في الترجمة ويفسر له ما يقرأ . ومن المترجمين الكبار أيضاً ماركوس اسقف طليطلة الذي ترجم من العربية بعض آثار جالينوس ، كما ترجم القراآت الكبرى وبعض الكتب في علم التوحيد . وكان هناك أيضاً مترجم آخر هو هزمان الالماني Hermannus Alemannus الذي ترجم شرح ابن رشد على الاخلاق لأوسطو سنة ١٢٤٠ وتلخيص الخطابة لابن رشد أيضاً .

ولم تكن هذه الترجمات على درجة واحدة من القوة والمتانة ، لكن اقلها بدون شك لها هي الترجمات الواضحة ، البليغة في بعض الاحيان ، التي قام بها عميد المترجمين لللاتين فوندينالفي بمساعدة شريكه يوحنا لاشيبلي . امسا الترجمات الاخرى فلا تخلو من اللزاجة في عبارتها

والاضطراب والتموض في معناها . لذلك لم يكن يد من إعادة النظر في الكثير منها وترجمتها من جديد .

ويبلغ الاهتمام بنقل آثار العرب الى اللاتينية أوجّه في عهد الفونسو العاشر ( الملقب بالحكيم ) . ففي هذا العصر تداولت ايدي الاسبان كتباً عربية في الحكيم والألفاظ نقل اصحابها فيها حشداً من آراء فلاسفة الاسلام ومفكرهم . ونقلت عن العربية كتب في الألعاب - كالشطرنج - واستشملت الموسيقى الاندلسية في صياغة الاغاني الاسبانية ، وذاعت بينهم ترجمات لكتب عربية مشرقية في الحكمة والقصص مثل ( السندباد ) و ( الف ليلة وليلة ) عرفها الناس عن طريق صورها العربية . كما نُقلت العشرات من كتب الفلك من اللغة العربية الى اللغة الاسبانية . وأنشأه كذلك معهد للدراسات العليا في مرسية ثم نُقل الى اشبيلية بعد ذلك وانتدب فيه اساتذة من المسلمين لتدريس الطب والعلوم . وظلت طليطة كذلك مركزاً للثقافة الاسبانية .

وكانت هناك بواعث حدث بالاسبان الى تدارس كتب العرب : منها الدفاع عن النصرانية وذلك بتمعرف آراء الخصم والوقوف عليها تمهيداً لمعارضتها وإظهار تفوق العقيدة المسيحية عليها . ومن هذه البواعث أيضاً مجرد الرغبة في تحصيل العلم والمعرفة لا سيما اذا ذكرنا ذلك الفقر المدقع في ثقافة الاسبان ونهيمهم الى كل ما يرفع المستوى العقلي بينهم . فالمغلوب مولع دوماً بتقليد الغالب كما يقول ابن خلدون وكما يقول منطق التاريخ والحضارة ، يستوي في ذلك المغلوب ثقافياً وحضارياً والمغلوب عسكرياً . وعلى كل حال لقد نشطت حركة الترجمة والنقل في صقلية واسبانيا أيما نشاط بحكم اتصال هذين البلدين بالعرب وتمرسهم بثقافتهم وأفكارهم . وأخذت هذه الثقافات والافكار تلتسب الى اوروبا ابتداء من القرن الحادي عشر . وتسايق الرجال من ذوي العقول النيرة الى بليرم وطلليطة لتعلم اللغة العربية ودراسة العلوم العربية . وكان معظم هؤلاء من الانكليز

- كما ذكرنا من قبل - مثل أدلارد الباثي Adelard of Bath الذي ترجم زيج الخوارزمي المعروف عند العرب باسم ( السند هند ) وفي أوروبا باسم Tablas Astronomicas . ولم يظهر في أوروبا آنذاك كتاب واحد إلا وقد ارتوت صفحاته بالينابيع العربية واستمد منها الوحي والالهام ، وظهرت فيه بصمات الفكر العربي واضحة جلية سواء من حيث اللفظ والكلم أو من حيث المعنى والمضمون .

وكان لهذه الموجة الطاغية اثرها البالغ العظيم في الدعوة الى الاصلاح الديني وقيام حركة النهضة في أوروبا وازدهار العلم والفكر فيها .  
والخلاصة ان أوروبا لم تستيقظ من سباتها العميق الا على علوم العرب وآدابهم وآثارهم . فحضارة العرب كلها انما أشعت في صقلية والاندلس ومنها انطلق الاشعاع . وكل موجة علم او معرفة قدمت الى أوروبا إنما كان مصدرها هذان البلدان او ما جاورهما .

هكذا كان اللقاء بين الفكرين العربي واللاتيني ، وهكذا كان التلاقح فلا يُنجب فكر إلا بعد لقاء ينتقل به التراث من السالف الى الخالف .  
فلا اخصاب إلا بعد لقاء .  
هذه سنة الفكر في جولته في الآفاق .



## دليل الأعلام

- ٢٤٦ ، ٣٧٨ ، ٣٩٣ ، ٤٤٤ ، ٤٧٤  
 — ٥٧٨ ، ٦٨١ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ،  
 ٧٣٤ — ٧٣٦ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٥٩ ،  
 ٧٦٢ ، ٧٨١ ،  
 ابن شهدا : ٣١٥  
 ابن الصلاح : ٣٢٦  
 ابن طفيل : ٤٤٥ ، ٤٨١ — ٤٨٣ ،  
 ٥٦٤ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٩ ،  
 ٧٣٨ ، ٧٤١  
 ابن عربي : ٧٢٥  
 ابن القفيع : ٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ،  
 ٣٠٩ ، ٣٤٤ ، ٧٩٧  
 ابن نباتة : ٥٩٩  
 ابن النديم — ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٣٠٣ ،  
 ٣٠٥  
 ابو اسحق ابراهيم بن بكوش ٣١٧  
 ابو بشر متى : ٣١٧ ، ٣٧٢  
 ابو البقاء : ٣٣٥  
 ابو بكر الصديق : ٢٦٩ ، ٢٧٠ ،  
 ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ .  
 ابو بكر بن القوطية ٣٦١  
 ابو بكر محمد بن السري بن سهل  
 النحوي المعروف بابن السراج ٣٧٢  
 ابو جعفر المنصور ( انظر المنصور )
- ١  
 ابراهيم بن حبيب الفزاري : ٣٠٦ ،  
 ٣١٠  
 ابقرط : ٣٠٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٣  
 ابن أبي الحديد : ٢٧٩  
 ابن أبي أصيبعة : ٣٧٣  
 ابن الأثير : ٢٧٨ ، ٣٢٦  
 ابن الأزدق ( انظر : ابو راشد نافع )  
 ابن بشكوال : ٣٦١  
 ابن البطريق ( انظر يوحنا بن — )  
 ابن بهلة ( انظر صالح بن — )  
 ابن تاشفين ( يوسف ) : ٦١١  
 ابن حجر : ٣٢٦ ، ٣٢٧  
 ابن خلدون :  
 ٣٢٥ ، ٣٢٨ ، ٣٤٦ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤  
 ابن خلكان : ٣٢٦ ، ٣٧٩  
 ابن دهن : ٣٠٦  
 ابن رشد : ٤٤ ، ١٨٤ ، ٢٦٤ ، ٣٣٧ ،  
 ٣٤٦ ، ٣٧٩ ، ٤٠٥ ، ٤٨٤ ، ٧٢٠ ،  
 — ٧٦٣ ، ٧٨١  
 ابن الرومي : ٣٠٧  
 ابن السبكي : ٦٠٩  
 ابن سينا : ٤٤ ، ٢٦٤ ، ٣٢٨ ، ٣٤١

٢٢٩ ، ٢٢٣ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ،  
 ٣٥٧ - ٣٦٠ ، ٣٧٢ - ٣٧٥ ،  
 ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ ،  
 ٣٨٥ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٢ -  
 ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٢ ،  
 ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٩ ،  
 ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ،  
 ٤٤١ ، ٤٤٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥٩ ،  
 ٤٧٣ ، ٤٨١ - ٤٨٣ ، ٤٨٦ ،  
 ٤٨٨ - ٤٩١ ، ٤٩٣ ، ٤٩٧ ،  
 ٤٩٨ ، ٥٠٢ ، ٥٠٤ ، ٥٠٦ ،  
 ٥١١ ، ٥١٣ ، ٥٢٢ ، ٥٢٨ ،  
 ٥٦١ ، ٦٦٣ ، ٧١٩ ، ٧٢١ ،  
 ٧٢٢ ، ٧٢٤ ، ٧٢٦ ، ٧٣١ -  
 ٧٣٦ ، ٧٥٢ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ،  
 ٧٦٢ ، ٧٨٣ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ .

ارسطو ديم : ١٠٨  
 ارسطوفان : ٩٤ ، ٩٥ ، ٣١٢  
 اسبوسيبوس : ١٥١ ، ١٥٢  
 اسحق بن حنين : ٣٠٧ ، ٣١٠  
 الاسكندر الافروديسي : ١٦٤ ، ١٨٤ ،  
 ٣٠٨ ، ٣١٧ ، ٧٣٤  
 الاسكندر الاكبر : ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،  
 ٢١٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٧  
 اسكينز الاسفتوزي : ٩٥  
 الاشعري ( انظر : ابو موسى )  
 اصطفن الاسكندري - ٢٢٣ ، ٢٩٢ ،  
 ٣٠٦

افروقلوس : ٣٢٢  
 افلاطون : ٥ ، ٨ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥١ ،  
 ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ،  
 ١١٢ - ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ،  
 ١٥٦ - ١٥٨ ، ١٦١ - ١٦٤ ،  
 ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٨ ،  
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،  
 ١٩١ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٤ ،  
 ٢٠٦ - ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٣

ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي  
 ( انظر الخوارزمي )

ابو جعفر هرون : ٧٢١  
 ابو حيان التوحيدي : ٣١٨  
 ابو الخير الحسن بن سوار : ٣١٦  
 ابو راشد نافع بن الازرق : ٢٧٣  
 ابو الريحان البيروني : ٣٠٦ ، ٣٠٩  
 ابو سهل الفضل بن ابي سهل بن  
 نوبخت : ٣١٠

ابو طالب المكي : ٦٩٠  
 ابو عبدالله محمد بن ابراهيم الفزاري  
 الكوفي : ٣٠٩ ، ٣١٠ ،

ابو عثمان النمشقي : ٣١٠  
 ابو العلاء المعري : ٤٨ ، ٥٧٩ - ٦٠٥  
 ابو علي الجبائي ( انظر الجبائي )  
 ابو الفداء : ٢٧٨ ، ٣٦١  
 ابو فتيلة ( انظر يوحنا القس )  
 ابو محمد الصفاني - ٣٢٦ ، ٣٢٧ ،  
 ٣٣٥

ابو موسى الاشعري : ٢٧١ ، ٢٧٢  
 ابو نصر الاسماعيلي : ٦٠٧  
 ابو نواس : ٤٨  
 ابو الهذيل الطلاف : ٢٩٣ ، ٦٣٢  
 ابو يزيد البسطامي : ٦٩٠  
 ابيفورس : ٤٥٩  
 اتانس الراهب : ٣١٦ ، ٣١٧ ،  
 الاحنف بن قيس : ٢٧٨ ، ٢٧٩  
 ادم متر : ٣١١

ار بن ارمينيوس البامفيلي : ١٣٧  
 ارخميدس : ٢١٧

ارسطو : ٥ ، ٤٤ ، ٥١ ، ٩٤ - ٩٦ ،  
 ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،  
 ١١٤ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٦ ،  
 ١٥١ - ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ،  
 ٢٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٦٤ ، ٢٩٢ ،  
 ٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ - ٣٠٩ ، ٣١٥ ،  
 ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٧ -

|                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| انكسيمفريس : ٨٧                | ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ —        |
| انكسيمبنيس : ٨٧                | ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ ،        |
| انو شروان : ٣٠٦                | ٢٤٠ ، ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ،        |
| انيتوس : ١١٠                   | ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ — ٣٢٢ ،        |
| انيقريس : ١١٣                  | ٣٢٣ ، ٣٤٣ ، ٣٥٧ ، ٣٦٠ ،        |
| اهرون بن اعين : ٣٠٦            | ٣٧٤ ، ٣٧٦ — ٣٨١ ، ٣٨٨ ،        |
| اوغسطين ( القديس ) : ٥٧٨ ، ٦١٥ | ٣٩٣ — ٤٠٢ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ —        |
| ايراثوسيتن : ٢١٧               | ٤٠٨ ، ٤١٣ ، ٤٢٩ ، ٤٣٣ ،        |
| الباقلائي : ٢٩٣                | ٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥٩ ،        |
| البخاري : ٣٢٦ ، ٣٢٧            | ٤٦٦ ، ٤٦٨ ، ٤٧٣ ، ٤٨١ —        |
|                                | ٤٨٣ ، ٤٨٩ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ،        |
|                                | ٥٢٢ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٧ ،        |
|                                | ٥٥٢ ، ٥٦١ ، ٥٧٩ ، ٧٢١ ،        |
|                                | ٧٢٦ ، ٧٥٥ ، ٧٨٣ ،              |
|                                | ٣٠٨ : اقلوطر. خس               |
|                                | ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ —              |
|                                | ٢٤٥ ، ٢٦٤ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ ،        |
|                                | ٢٤٣ ، ٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤٢٢ ،        |
|                                | ٤٢٣ ، ٤٢٩ ، ٤٥٤ ، ٤٥٩ ،        |
|                                | ٤٧٣ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٥٦١ ،        |
|                                | ١١٣ : اقريطياس                 |
|                                | ١١٣ ، ٢١٧ ، ٢٩٩ ،              |
|                                | ٣٠٣ : اقليدس                   |
|                                | ١١٤ : اكاديموس                 |
|                                | ٨٧ : اكزينوفانس                |
|                                | ١٠٨ ، ٩٤ : اكزينوفون           |
|                                | ٩٥ : القبيادس                  |
|                                | امام الحرمين ( انظر ضياء الدين |
|                                | الجوني )                       |
|                                | ٨٧ : امبيدوقليس                |
|                                | ٢٢٣ — امونيوس الحمل ( سكاس )   |
|                                | ٢٢٦                            |
|                                | ١٥٢ ، ١٥١ : اميتاس الثاني      |
|                                | ١٥٤ : اندرونيقوس الروديسي      |
|                                | ١٨٧                            |
|                                | اندره الكريتني ( القديس ) ٣٠٢  |
|                                | ٨٧ : انكساغوراس                |

## ب

|                            |                               |
|----------------------------|-------------------------------|
| بختشوع : ٣٠٦               | ٢٤٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢١ ،             |
| بدوي : ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٢٤٠ ،   | برغسون : ١٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ،     |
| ٣٥٦ ، ٥٣٢                  | برقليس ( انظر افروقلوس )      |
| برقليس ( انظر افروقلوس )   | ٦٧٩ : بركلي                   |
| برميندس : ٨٧               | بروكلمان : ٣٧٥                |
| برونو : ٨٥                 | بروتا غوراس : ٩٠ ، ٩٥ ، ١٢١ ، |
| ١٣٩                        | ١٣٩                           |
| بريكليس : ٢٩ ، ٩٣ ،        | بسكال : ٦١٥                   |
| بشر بن المتمر : ٦٣٣        | بطليموس : ١١٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ ،   |
| ٧٢٦                        | ٧٢٦                           |
| بلوتارك ( انظر افلوطن-خس ) | بندار : ٣١٢                   |
| بوذا : ٦٥                  | بوزيدونيوس : ٥٤٣              |
| بوغليه : ٨٣١               | بول كراوس : ٢٩٤               |
| بيبرس ( نظرو الظاهر — )    |                               |

جوستينيان ( انظر يوستيتيان )  
جيراردو الكريوني : ٣٢٢

بشاس : ١٥٢  
البيروني ( انظر : ابو الريحان )

## ح

الحارث الحاسبي : ٦٩٠  
حام : ٣٦٨ ، ٨٠٤  
حيثش بن الاعسم : ٣٠٥ ، ٣١٥  
الحجاج بن منظر : ٣٠٣  
الحسن بن فاطمة : ٣٦١  
الحسن بن علي : ٢٧٨ ، ٢٧٩  
الحسن بن موسى النوبختي : ٣١٠  
الحسن البصري : ٢٨٢  
الحلاج ( الحسين بن منصور ) : ٧٠٩  
حمد بن مسلحة الانصاري : ٢٧٧  
حنين بن اسحق : ٢٩٩ ، ٣٠٥ - ٣٠٧  
٣٢٧ ، ٣٢٥ - ٣٢٣ ، ٣١٥

## خ

خالد بن يزيد بن معاوية - ٢٩٢ ،  
٣٠٣  
الخطيب البغدادي - ٣٢٤  
الخليل بن احمد : ٣٠٧  
الخوارزمي ( ابو جعفر محمد بن  
موسى ) : ٣١٠  
الخوادم : ٧٠٩

## د

دانتي : ٧٣٦  
دركايم : ٢٦٢ ، ٨٣١  
دريد بن الصمة : ٥٩٩  
دوغا : ٣٤١

## ت

تاج الملك : ٤٧٦  
تامسطيوس : ١٨٤ ، ٥٤٣ ، ٧٣٤  
تشانغ - سي : ٧٣  
تشانوي : ٢٢٥  
توكيديدس : ٧٨٣ ، ٧٩٤  
توما الاكوني : ٣١٧ ، ٤٩٨  
توينبي ( ارنولد ) : ٧٩٥  
تيو خراسطس : ١٥٣

## ث

ثابت بن قرة : ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣١٠  
ثمامة بن اشرس : ٦٣٣  
ثمسطيوس ( انظر تمسطيوس )  
ثيوفراسطس ( انظر يتوفراسطس )

## ج

جابر بن حيان : ٣٤٦  
الجاحظ : ٣٢٦ ، ٣٣٣  
جاليانوس : ٢٢٧  
جالينوس : ٣٠٣ ، ٣١٥ ، ٣٢٣ -  
٣٢٥ ، ٣٢٧ ، ٣٣٣ ، ٥٤٥ ، ٧٢٦  
الجائي : ٦٣٤  
الجرجاني - ٣٣٥  
جرير - ٢٨٣  
الجعفران : ٦٣٣  
الجنيد : ٦٩٠  
جهم بن صفوان - ٢٨٣ - ٢٨٥  
الجوزجاني : ٤٧٤ ، ٤٧٦

ديتريصسي ( ديتريشي ) : ٣٢١ ،  
٣٧٥

ديكارت : ١٦٢ ، ٣٠٨ ، ٥١٣ ،  
٥٣٤ ، ٦١٥ ، ٦٢٣ ، ٦٢٨ ،  
٧٣٣ ، ٦٣٥

ديمقريطس : ٨٧  
ديوجين الابولوني : ٥٤٤  
ديون : ١١٣

ديونيسوس الاول : ١١٣  
ديونيسوس الثاني ( الاكبر ) : ١١٤  
ديونيسوس الاربوباغي : ٣٢٢

س  
سعد بن مالك : ٢٧٧  
سعد بن ابي وقاص : ٢٧٧  
سعد بن عباد : ٢٦٩  
سعد بن مالك : ٢٧٧  
سقراط : ٤٨ ، ٢٩ ، ٤٨ ، ٩١ ،  
٩٢ ، ٩٣ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢١ ،  
١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ،  
١٥٧ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٧٨ ،  
١٨٨ ، ٢٢٨ ، ٣٥٧ ، ٣٩٢ ،  
٤٠٦ .

سمبلقيوس : ٧٣٤  
السمعاني : ٣٢٦  
سنتيانا : ٢٦٤  
سهروردي : ٢٩٢  
سمل بن هرون : ٢٩٦ ، ٣٠٤  
سوفوكليس : ٣١٢  
الرافعي : ٣١٨  
سيف الدولة : ٣٧٣ ، ٤٥٣ ، ٥٨٠ ،  
سيف الدين لاجين : ٣٦١  
السيوطي : ٢٩٢

د  
رائول : ٨٠٦  
الرادكاني ( احمد بن محمد ) : ٦٠٧  
الوازي ( ابو بكر محمد بن زكريا ) :  
٤٤٧

الرازي ( فخر الدين ) : ٥٦٢  
راما كريشنا : ٦٧  
الراوندي : ٤٤٧  
الرشيد ( هرون ) : ٢٩٥ ، ٢٩٧ ،  
٣٠٣ ، ٣١٠

روزنتال ( فرانز ) : ٣١٦ ، ٢٣٠ ،  
٣٢٣ - ٣٢٢  
روسو : ٦١٥  
روفائيل : ٤٨

ريتان : ٤٣ ، ٧٨ ، ٣٣٨ - ٣٤٢ ،  
٣٦٨ ، ٦٨١ ، ٧٢٦ ، ٧٣٤ ،  
٧٣٥ ، ٧٣٧

ش  
الشيلي : ٦٩٠  
شكسبير : ٤٨  
شطر : ٢٦٤  
شمس الدولة : ٤٧٦ ، ٤٧٧ ،  
شمولدرز : ٣٣٩ ، ٣٤١  
شهرستاني : ٢٢٧ ، ٢٦٩ ، ٦٣٤

ز  
الزبير : ٢٧١ ، ٢٧٢  
زيد بن حارثة : ٢٧٧  
زينون : ١٧٢ ، ٤٥٩

عبد القاهر الجرجاني : ١٠٩  
عبدالله بن سبأ : ٢٧١  
عبدالله بن عباس : ٢٧٢  
عبدالله بن عمر : ٢٧٧  
عبدالله بن المقفع ( انظر ابن المقفع )  
عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمسة  
الحمصى : ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥

عثمان ابن عفان ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥  
عطاء بن يسار : ٢٨٢  
علي بن ابي طالب : ٢٦٩ - ٢٧٢  
٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ - ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٢

علي بن زياد التميمي : ٣٠٦  
عمر بن ابي ربيعة : ٤٨  
عمر بن الخطاب : ٢٦٩ ، ٣٠٢  
عمر بن عبد العزيز : ٣٠٦  
عمرو بن العاص : ٢٧١ ، ٢٧٢  
عمرو بن معد يكرب : ٥٩٩  
علاء الدولة : ٤٧٦  
عيسى ( المسيح ) : ٤٤٨ ، ٤٧٤٢

## ح

الحزالسي : ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٩ ، ٣٤٦ ، ٦٠٦ - ٧١٩ ، ٧٢٦ - ٧٢٩ ، ٧٣٢ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٤١ ، ٧٥١ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ - ٧٦٢ ، ٧٧٥ ، ٧٨١  
فواشون : ٤٨٩ ، ٤٩٣  
قوتبيه ( ليون ) : ٣٩٩  
غورجياس : ١٢٩  
غوردبانوس ( الامبراطور ) : ٢٢٦  
غورفيتش : ٣٦٦  
غيلان الدمشقي : ٢٨٥  
فيوم دي موربك : ٣٢٢

شيرازي : ٢٩٢ ، ٤٧٦  
شيرشميدث : ١١٦  
شيشرون : ١٥٣ ، ١٦٤  
شينفلر : ٢٦٣  
شفيتسر : ٢٦٣

## ص

صاعد الانطلسي : ٢٩٤  
صالح بن بهلة : ٣٠٦  
الصنماني ( انظر : ابو محمد - )  
صوفرونيوس ( القديس ) : ٣٠٢

## ض

ضياء الدين الجويني ( امام الحرمين ) :  
٢٩٣ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٣

## ط

طاليس - ٨٦ ، ٨٧  
الطبري : ٢٧٨  
طلحة : ٢٧١ ، ٢٧٢

## ظ

الظاهر برقوق : ٧٣٧  
الظاهر بيبرس : ٣٦١

## ع

عائشة : ٢٧١ ، ٣٧٢  
عبد بن سليمان : ٢٨١

## ف

- كبلر : ٧٣٣  
 كيرزوس ، ٢٩  
 كليوس : ١٧٦  
 كتط : ٩٠ ، ١٢١ ، ٢٠٤ ، ٢٦٤ ،  
 ٦٧٣ ، ٧٨١ ، ٧٩٥ ،  
 كتفوشيوس : ٧٠ : ٧٣  
 كوبر نيقيوس : ٩١ : ٧٣٣  
 كومت ( اوجيست ) : ٧٨١  
 كونتيليان : ١٥٣  
 كوندورسيه : ٧٩٥  
 كونغ - تسي : ٧٠  
 الكيا ابو جعفر : ٣٢٨
- الفارابي ( ابو نصر ) : ٤٤ ، ٢٦٤ ،  
 ٣٠٨ ، ٣٤٦ ، ٣٧٢ - ٤٧٣ ،  
 ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٧ ، ٤٧٦ ،  
 ٤٧٨ - ٤٨٦ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ،  
 ٤٩٤ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ -  
 ٥٠٤ ، ٥٠٦ ، ٥١١ ، ٥١٦ ،  
 ٥٢٢ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٥ ،  
 ٥٤٣ ، ٥٦١ - ٥٦٣ ، ٥٧٧ ،  
 ٧٢٦ ، ٧٣٤ - ٧٣٦ ، ٧٤٠ ،  
 ٧٥٩ ، ٧٨١

فاليري : ١٦

فخر الملك : ٦١١

## ل

- لوفوريوس : ٢٢٣ ، ٢٢٦ - ٢٢٨ ،  
 ٢٤١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٩ ، ٧٣٦ ،  
 لافاليه يوسان : ٦٤  
 لاو - تسي : ٧٠ : ٧٣  
 لوقيوس : ٨٧  
 لوك : ١٢١  
 لوكليز : ٢٩٢  
 ليقون : ١١٠
- الفزاري ( انظر : ابو عبدالله محمد  
 ابن ابراهيم بن حبيب )  
 الفزاري ( انظر ابراهيم بن حبيب - )  
 فولتير : ٨ ، ٧٩٥  
 فيثاغورس : ١١٣  
 فيدون : ١٣٩ ، ١٤٠  
 فيدياس : ٤٨  
 فيكو : ٧٨٤ ، ٧٩٥ ،  
 فيلون : ٢٢٠ - ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ،  
 ٢٤٥ ، ٣٨٢

## م

- ماركس ( كارل ) : ٨٢٥  
 ماسر جويه : ٣٠٦  
 ماسويه : ٣٠٦  
 مالبرانش : ٦٧٩  
 الماسون : ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ،  
 ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ،  
 ٣٢٢ ،  
 مانهيم ( كارل ) : ٣٦٣  
 المتنبي : ٣٧٣  
 متى بن يونس : ٣٠٦  
 محمد بن ابراهيم الفزاري : ٣١٠  
 محمد بن ابي بكر : ٢٧٨
- قسطنطين لوقا : ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٥٤٥  
 قيس بن سعد : ٢٧٨

## ك

## هـ

كارادي نو : ٥٦٢

محمد الفاتح : ٢٩٥ ، ٣٣٠  
 محمد ( النبي ، الرسول ) : ٢٤٩ -  
 ٢٥٣ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،  
 ٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٧ ،  
 ٣٥١ ، ٣٨٠ ، ٤٤٨ ، ٦٢٢ ،  
 ٦٢٥ ، ٦٣٧ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ،  
 ٧٤٢ ، ٧٦٤ .

محمد بن موسى الخوارزمي ( انظر  
 الخوارزمي )

محمود سبكتكين : ٣٤٤  
 مري : ٣٦٧  
 مرقس او ريلوس : ٨  
 مريانوس الرومي (الراهب) : ٢٩٢ ،  
 ٣٠٣ ، ٣٠٦  
 المستعين بالله : ٣٠٨  
 السمودي : ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٧٨٧  
 معاوية : ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ،  
 ٢٨١ - ٢٨٣ ، ٨٢٢  
 معبد الجهنني : ٢٨٢ ، ٢٨٥  
 المعتصد : ٣٠٧  
 المعتد : ٣٠٧  
 المهري ( انظر : ابو العلاء )  
 اللطى : ٢٧٨  
 ملكشاه : ٦٠٩  
 المنصور ( ابو جعفر ) : ٢٩٤ ، ٢٩٥  
 ٢٩٩ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣٤٤  
 منكه : ٣٠٦  
 مو - تسي : ٧٠  
 موسى ( النبي ) : ٢٢٠ - ٢٢٢ ،  
 ٢٢٤ ، ٤٤٨ ، ٥٩٩ ، ٧٤٢ ،  
 ٧٨٧  
 موسى بن شاكر النجم : ٣٠٥  
 موسى بن عيسى : ٣٢٦  
 موسى بن موسى بن فرتون : ٣٦١  
 مونتيكيو : ٨٠٥ ، ٨٠٦  
 مونتيويس : ٧٠  
 مونك : ٣٤١ ، ٣٣٧

ن

نجدة بن عامر الحنفي : ٢٧٣  
 نجدة النساج ( يوسف ) : ٦٠٧  
 النسفي : ٦٣٥  
 النظام : ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٦٣٢ ،  
 نظام الملك : ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ،  
 نوبخت : ٣٠٦ ، ٣١٠ ، ٣١١  
 النوبختي : ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٣١١ ،  
 ٣٤٤  
 نوح ( النبي ) : ٢٣٢ ، ٣٦٨ ، ٨٠٤  
 نوح ( بن منصور الساماني ) : ٤٧٥  
 نومينوس : ٢٢٢  
 النووي : ٢٧٨  
 نيقوماخوس : ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٥  
 نيقولاوس الممنشي : ١٨٧  
 نيوكومب : ٣٦٧

،

هـ

هراقليطوس : ٨٧  
 هريليس : ١٥٢  
 هرمياس : ١٥٢  
 هرون الرشيد ( انظر الرشيد )  
 هزيود : ٤٨ ، ٨٦  
 هشام القوطي : ٢٨٠ ، ٢٩٣  
 هوايتهد : ٨٦  
 هوراس : ٤٨  
 هورتن : ٣٥٨ ، ٣٥٩  
 هراقلطوس : ٨٧  
 هريليس : ١٥٢  
 هرمياس : ١٥٢  
 هرون الرشيد ( انظر الرشيد )  
 هزيود : ٤٨ ، ٨٦  
 هشام القوطي : ٢٨٠ ، ٢٩٣  
 هوايتهد : ٨٦  
 هوراس : ٤٨  
 هورتن : ٣٥٨ ، ٣٥٩



- هوميروس : ٤٨ ، ٨٤ ، ٢٢٢ ، ٣١١  
 هيرودوث : ٢٩ ، ٧٨٣  
 هيرونيموس : ٢٢٣  
 هيوم : ١٢١ ، ٦٨٠ ، ٦٨١  
 هـ  
 واصل بن عطاء : ٢٧٧ ، ٢٧٩ ،  
 ٢٨٥ ، ٢٨٦  
 وليم جيمس : ٢٦٤ ، ٥٣٢  
 ويل ديورانت : ٨١  
 ي  
 يافت : ٣٦٨  
 ياقوت : ٣٦١  
 يحيى بن عدي : ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٦ ،  
 ٣١٧  
 يحيى اليرمكي : ٣٢٦  
 يسبرز : ٣٦٣  
 يوحنا ( يحيى ) بن البطريق : ٣٢٢ ،  
 ٣٠٣ ، ٣٠٦  
 يوحنا بن حيلان : ٣٧٢  
 يوحنا بن ماسويه : ٣٠٤  
 يوحنا الدمشقي : ٣٠٢  
 يوحنا القس اليوناني المهندس  
 المعروف بابي فيثلة : ٣١٧  
 يوحنا النحوي : ٢٢٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ،  
 يودكس : ١٧٦  
 يوديموس : ١٥٥  
 يوربيدس : ٣١٢  
 يونس بن متى : ٣١٨  
 يوستينيان : ١١٤  
 يوستينيان الاول : ٢٥٠

## مصادر الكتاب

### ١ - باللغة العربية

نشت فيما يلي - بحسب ترتيب حروف الهجاء - أسماء جميع المؤلفين الذين كانوا رافداً لنا، في تصنيف هذا الكتاب مع ذكر مؤلفاتهم . وكان تأثرنا بهم يتفاوت بين النقل الحرفي ونقل المعنى .

تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور  
سليمان دنيا ، جزان ، القاهرة

١٩٦٤ - ١٩٦٥

- كتاب فصل المقال ، تقديم وتطبيق  
الدكتور البير نصري نادر ، الطبعة  
الثانية ، بيروت ١٩٦٨  
- مناهج الأدلة في عقائد الملة ،  
القاهرة ١٩٥٥

ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات ، تحقيق  
الدكتور سليمان دنيا ، ثلاثة  
مجلدات . القاهرة ١٩٥٧ ، ١٩٥٨  
١٩٦٠ .

- كتاب السيامة ، في ( مقالات  
فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة  
العرب ) الطبعة الكاثوليكية ،  
بيروت ١٩١١

- النجاة ، مطبعة السمادة بمصر  
سنة ١٣٣١ هـ

- الشفاء ، تحقيق إبراهيم مدكور ،

١

ابراهيم (د. زكريا) : مشكلة الفلسفة  
القاهرة ١٩٦٢

- مشكلة الانسان . القاهرة ١٩٥٩  
ابن حزم :

الفصل في الملل والأهواء والنحل ( في  
خمس أجزاء ) المكتبة التجارية  
القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ،  
أربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣ هـ

١٩٥٤ م

ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق الدكتور  
علي عبد الواحد وافي ، أربعة  
مجلدات ، القاهرة ١٣٧٦ -

١٣٨٢ هـ / ١٩٥٧ - ١٩٦٢ م

- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً  
وغرباً ، القاهرة ١٩٥١

ابن رشد :

- القاهرة ١٩٦٠  
 - كتاب احوال النفس ، دار الاحياء ،  
 القاهرة ١٩٥٢  
 - رسالة اضحية في امر الحاد ،  
 القاهرة ١٩٤٩  
 - بحث عن القوى النفسية ،  
 القاهرة ١٩٥٢  
 - رسالة في معرفة النفس الناطقة ،  
 القاهرة ١٩٥٢  
 - رسالة في الكلام على النفس الناطقة  
 القاهرة ١٩٥٢  
 ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق  
 الدكتور جميل صليبا والدكتور  
 كامل عياد ، دمشق ١٣٨١ هـ -  
 ١٩٦٢  
 ابو ريان ( د. محمد علي ) : اصول  
 الفلسفة الاشراقية ، الطبعة  
 الاولى ، القاهرة ١٩٥٩  
 - قراءات في الفلسفة ( بالاشتراك  
 مع الدكتور علي سامي النشار )  
 القاهرة ١٩٦٧  
 ابو زهرة ( محمد احمد ) :  
 المذاهب الاسلامية - ١٠٠٠ كتاب  
 وزارة التربية والتعليم - مصر .  
 بدون تاريخ  
 ارنولد ( سيموناسي . و . ) :  
 الدعوة الى الاسلام . ترجمة  
 الدكتور حسن ابراهيم حسن  
 والدكتور عبد المجيد عابدين .  
 الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٩  
 الاشعري : مقالات الاسلاميين تحقيق  
 محمد محي الدين عبد الحميد  
 جزآن . الطبعة الاولى ، القاهرة  
 ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م  
 الاهواني ( د. احمد فؤاد ) : ابن سينا  
 القاهرة ١٩٥٨  
 اعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد  
 في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢
- اولري ( د. لاسي ) : علوم اليونان  
 وسبل انتقالها الى العرب . ترجمة  
 الدكتور وهيب كاسمل - ١٠٠٠  
 كتاب . وزارة التعليم العالي .  
 القاهر ١٩٦٢ .  
 امين ( احمد ) : فجر الاسلام ،  
 الطبعة السادسة . القاهرة  
 ١٩٧٠ هـ - ١٩٥٠ م  
 - ضحى الاسلام ثلاثة اجزاء .  
 القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ،  
 ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ، ١٣٦٨ هـ -  
 ١٩٤٩ م  
 - ظهر الاسلام اربعة اجزاء . القاهرة  
 ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م ، ١٩٥٧ م ،  
 ١٩٥٧ م ١٩٥٥ م .  
 - يوم الاسلام القاهرة ١٩٥٨  
 امين ( عثمان ) : شخصيات ومذاهب  
 فلسفية القاهرة ١٣٦٤ هـ -  
 ١٩٤٥ م  
 الاهواني ( د. احمد فؤاد ) :  
 افلاطون . القاهرة دار المعارف .  
 بدون تاريخ .  
 - فجر الفلسفة اليونانية ، الطبعة  
 الاولى القاهرة ١٩٥٤

## ب

- بدوي ( د. عبد الرحمن ) :  
 - افلاطون عند العرب ، القاهرة  
 ١٩٥٥  
 - الافلاطونية المحدثة عند العرب ،  
 القاهرة ١٩٥٥  
 - ارسطو عند العرب ، الجزء الاول ،  
 القاهرة ١٩٤٧  
 - دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ،  
 بيروت ١٩٦٥  
 - التراث اليوناني في الحضارة

توينبي ( ارنولد ) : تلويخ الحضارة  
الهينية . ترجمة ومزي عبده  
جرجس . القاهرة ١٩٦٣

## ج

جارالله ( زهدي حسن ) : المعتزلة ،  
القاهرة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م  
جمعة ( محمد لطفي ) : تلويخ فلاسفة  
الاسلام في المشرق والمغرب ،  
القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٧  
جيب : بنية الفكر الديني في الاسلام .  
ترجمة الدكتور عادل المسوا  
دمشق ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م  
- دراسات في حضارة الاسلام .  
ترجمة الدكتور احسان عباس  
والدكتور محمد نجم والدكتور  
محمود زايد . بيروت نيويورك  
١٩٦٤  
الجندي ( محمد سليم ) :  
الجامع في اخبار ابي العلاء المعري  
وأثاره الجزء الاول . مطبوعات  
المجمع العلمي العربي بدمشق  
١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م  
جانيه ( بول ) وسياتي ( جبريل ) :  
مشكلات ما بعد الطبيعة . ترجمة  
الدكتور يحي هوبدي . القاهرة  
١٩٦١

## ح

حسين ( طه ) : مع ابي العلاء في سجنه  
القاهرة ١٩٤٤ .  
- تجديد ذكرى ابي العلاء . القاهرة  
الطبعة الخاصة ١٣٧٧ هـ  
١٩٥٨ م

الاسلامية .  
دراسات لكبار المشرقيين .  
القاهرة ١٩٤٠  
- من تاريخ الاتحاد في الاسلام ،  
القاهرة ١٩٤٥  
- روح الحضارة العربية ، بيروت  
١٩٤٩  
- ارسطو ، الطبعة الثانية ، القاهرة  
١٩٤٤  
- افلاطون ، الطبعة الثانية ، القاهرة  
١٩٤٤  
- خريف الفكر اليوناني ، القاهرة  
١٩٤٣  
- ربيع الفكر العربي ، الطبعة الثالثة ،  
القاهرة ١٩٥٨  
بروفنسال ( ليفسي ) : العرب في  
الاندلس ، ترجمة ذوقان قرقوط ،  
بيروت . بدون تاريخ  
بلدي ( د. نجيب ) : تمهيد لتاريخ  
مدرسة الاسكندرية القاهرة ١٩٦٢  
البيهي ( د. محمد ) : الجانب الالهي  
من التفكير الاسلامي ، القاهرة ،  
١٣٦٥ - ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٥ -  
١٩٤٧  
بليغ ( د. عبد الحكيم ) : ادب  
المعتزلة ، القاهرة ١٩٥٩

## ت

التفتازاني ( د. ابو الوفا الفيني ) :  
دراسات في الفلسفة الاسلامية ،  
القاهرة ١٩٥٧  
- علم الكلام وبعض مشكلاته ،  
القاهرة ، ١٩٦٦  
تيمور ( المرحوم احمد ) : ابو العلاء  
المري . القاهرة ١٣٥٩ هـ -  
١٩٤٠ م

الحصري (ساطع) : دراسات عن  
مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة.  
القاهرة ١٩٥٢ هـ

سارطون (جورج) :  
تاريخ العلم والأنسية الجديدة  
ترجمة اسماعيل مظفر . القاهرة  
- نيويورك ١٩٦١ هـ

## ا

دي بور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة  
في الاسلام ترجمة محمد عبيد  
الهادي ابو ريدة . القاهرة ١٣٥٧ هـ  
- ١٩٣٨ م .

دنيا (سليمان) : الحقيقة في نظر  
الفزالي . القاهرة ١٣٦٧ هـ -  
١٩٤٧ م .

ديكارت (رينيه) : مقال عن المنهج .  
ترجمة محمود محمد الخضري .  
القاهرة ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٠ م .  
رفاعي (د. احمد فريد) : الفزالي .  
ثلاث مجلدات . القاهرة  
١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م .

راندال (جون هرمان) ويوخر  
(جوستاس) مدخل الى الفلسفة.  
ترجمة الدكتور ملحم قريشان .  
بيروت - نيويورك ١٩٦٣ هـ

## ز

زايد (سميد) : الفارابي ، القاهرة  
١٩٦٢ زريق (قسطنطين) :  
في معركة الحضارة . الطبعة  
الاولى . بيروت . ١٩٦٤ .

## س

السيوطي : الاشياء والنظائر المكتبة  
التجارية ، القاهرة ١٣٥٩ هـ

## ش

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم  
الكلام ، حرره وصححه الفرد  
جيوم ( يطلب من مكتبة المتني  
بنفداد ، دون تاريخ ) .  
- المل والنحل ، تحقيق محمد سيد  
كيلاني ، جزآن ، القاهرة ١٣٨١ هـ  
١٩٦١ م .  
شفيتسر (البرت) : فلسفة الحضارة  
مترجمة الدكتور عبد الرحمن  
بدوي . القاهرة ١٩٦٣ هـ

## ص

صليبا (د. جميل) :  
من افلاطون الى ابن سينا. الطبعة  
الخاصة . دمشق ١٩٥١ هـ

## ط

الطويل (د. توفيق) :  
اسس للفلسفة . الطبعة الرابعة  
- القاهرة ١٩٦٤ هـ .

## ع

علي (سيد امير) : روح الاسلام

مجلدات، الطبعة الازهرية المصرية  
الطبعة الثانية، ١٣١٦ هـ  
- ايها الولد، الطبعة الثانية،  
بيروت ١٩٥٩  
- مشكاة الانوار، تحقيق الدكتور،  
ابو الملا عفيقي، القاهرة ١٣٨٣ هـ  
- ١٩٦٤ م  
- نهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان  
دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة  
١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م  
- القسطاس المستقيم، تحقيق  
فكتور شلحت، بيروت ١٩٥٩  
- ميزان العمل، تحقيق الدكتور  
سليمان دنيا، الطبعة الاولى،  
القاهرة سنة ١٩٦٤  
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور  
سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١  
- المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور  
جميل صليبا والدكتور كامل عياد،  
الطبعة السادسة، دمشق،  
١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م  
- فرائد الالي من رسائل الفزالي  
وتحتوي على (معراج السالكين)  
و (منهاج العابدين) و (روضة  
الطالبين) مصر ١٣٤٤ هـ  
- المستصفى في اصول الفقه، القاهرة  
١٣٢٢  
- الحجام العوام عن علم الكلام،  
الطبعة النيرة ١٣٥١ هـ  
- معارج القدس في مدارج معرفة  
النفس القاهرة ١٩٢٧  
غولد تسيهر (اجناس)  
العقيدة والشرعة في الاسلام،  
ترجمة محمد يوسف موسى وعبد  
العزيز الحق وعلى حسن عبد  
القادر، القاهرة ١٩٤٦

ترجمة عصير الديراوي، بيروت  
١٩٦١  
علي (محمد كرد): الاسلام  
والحضارة العربية، جزآن .  
الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٠  
و ١٩٥٩ .  
العثمان (عبد الكريم): الدراسات  
النفسية عند المسلمين، والفزالي  
بوجه خاص، القاهرة ١٣٨٢ هـ  
- ١٩٦٣ م  
عنان (محمد عبدالله): ابن خلدون  
القاهرة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٣ م  
عبد الرازق (د. مصطفى): تمهيد  
لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة  
١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م  
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني  
القاهرة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م  
العقاد (عباس محمود): ابن رشد  
بيروت ١٩٥٣  
- اثر العرب في الحضارة الاوربية  
الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٠  
- ترجمة ابي العلاء. القاهرة ١٣٥٧ هـ  
- ١٩٣٩ م  
عبد الرحمن (هائشة، بنت الشاطي):  
الحياة الانسانية عند ابي العلاء،  
القاهرة ١٩٤٤ .  
- الففران لابي العلاء . تحقيق  
ودرس . القاهرة - ١٩٥٤  
- ابو العلاء المري القاهرة ١٣٨٤ هـ  
- ١٩٦٥ م  
العوا (عادل): الكلام والفلسفة .  
دمشق ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م

غ

الفزالي: احياء علوم الدين، اربعة

كوربان. ( هنري ) : تاريخ الفلسفة  
الإسلامية ، ترجمة نصر مروة  
وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ ،  
الكتاب الذهبي للمهرجان الافسي  
لذكرى ابن سينا - القاهرة ١٩٥٢  
كرم ( يوسف ) : تاريخ الفلسفة  
اليونانية - القاهرة ١٣٥٥ هـ -  
١٩٣٦ م  
كيو ( هـ . د . ) : الاغريق ، ترجمة  
عبد الرازق يسري القاهرة ١٩٦٢  
كاسير (ارنست) : مدخل الى فلسفة  
الحضارة الانسانية ، بيروت -  
نيويورك ١٩٦١

## ل

لاندو ( روم ) :  
الاسلام والعرب ، ترجمة منير  
البلبكي . بيروت ١٩٦٢

## م

مرحبا ( د . محمد عبد الرحمن ) :  
المسألة الفلسفية ، بيروت ١٩٦١  
- آتشتين : حياته ، عصره ، نظرياته ،  
فلسفته ، بيروت ١٩٥٨

الملطي : التنبيه في الرد على أهل  
الاهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦  
المسعودي : مروج الذهب ،  
القاهرة ١٩٥٩

متز ( آدم ) : الحضارة الاسلامية في  
القرن الرابع الهجري ، ترجمة د.  
محمد عبد الهادي ابو ريده ، جزآن

الغازي :  
كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة  
تحقيق الدكتور البير نصري نادر ،  
بيروت ١٩٥٩  
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ،  
تحقيق الدكتور البير نصري نادر ،  
بيروت سنة ١٩٦٠ .  
- كتاب السياسة المدنية ، تحقيق  
الدكتور فوزي متري نجار ،  
بيروت ١٩٦٤  
- احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور  
عثمان امين ، الطبعة الثانية ،  
القاهرة ١٩٤٩

فارنتن ( بنيامين )  
العلم الاغريقي . جزآن . القاهرة  
١٩٥٨ - ١٩٥٩  
فخري ( ماجد ) : ابن رشد . بيروت  
١٩٦٠  
- ارسطوطاليس . بيروت ١٩٥٨  
فو ( البارون كارا ) : الفزالي .  
ترجمة عادل زعيتر . القاهرة  
١٩٥٩

فلهسون ( يوليوس ) : الخسودج  
والشيعة ترجمة د. عبد الرحمن  
بدوي القاهرة ١٩٥٨

## ق

قاسم ( د . محمود ) : دراسات في  
الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ،  
١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م  
سفي. النفس والعقل ، الطبعة الثانية  
القاهرة ١٩٥٤ .

بمجموعة الرسائل ، مطبعة  
تكرستان ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م  
تكرستان ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م  
نجاتي ( محمد عثمان ) : الادراك  
الحسي عند ابن سينا . القاهرة  
١٩٤٦  
النشار ( د. علي سامي ) :  
نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ،  
الاسكندرية ١٩٦٤  
- المنطق الصوري ، الطبعة الاولى  
١٩٥٥  
- مناهج البحث عند مفكري الاسلام  
القاهرة ١٩٦٥  
- نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام  
جزآن ، القاهرة ١٩٦٥  
- قراءات في الفلسفة ، ( بالاشتراك  
مع الدكتور محمد علي أبو ريان )  
القاهرة ١٩٦٧ .  
النوبختي : فرق الشيعة ، نشرة  
ريتر ، ليبزج ، ١٩١٣  
نعمة ( الشيخ عبدالله ) : فلاسفة  
الشيعة منشورات دار مكتبة  
الحياة ، بيروت ، دون تاريخ .

هـ

هل ( ي ) : الحضارة العربية ترجمة  
الدكتور ابراهيم احمد العدوي  
القاهرة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م  
هونكه ( زيفريد ) :  
شس العرب تسطح على الغرب ،  
ترجمة فاروق بيضون وكمال  
دسوقي . بيروت ١٩٦٤

الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٧٧ هـ  
- ١٩٥٧ م  
مغنية ( محمد جواد ) : معالم الفلسفة  
الاسلامية بيروت ١٩٦٠  
ماسون اورسيل ( بول ) : الفلسفة  
في الشرق ، ترجمة محمد يوسف  
موسى . القاهرة ١٣٦٤ هـ -  
١٩٤٥ م  
مطر ( اميرة حلمي ) : الفلسفة عند  
اليونان القاهرة ١٩٦٥  
محمود ( د. عبد الحليم ) :  
التفكير الفلسفي في الاسلام جزآن .  
القاهرة ١٩٥٥  
مذكور ( د. ابراهيم ) : في الفلسفة  
الاسلامية . القاهرة . ١٣٦٧ هـ  
- ١٩٦٧ م .  
المري ( ابو العلاء ) :  
اللزوميات ، الطبعة الثانية بيروت  
١٩٦٩ .  
رسالة الففران ، تحقيق وشرح  
عائشة عبد الرحمن ، الطبعة  
الرابعة دار المعارف بمصر ( بدون  
تاريخ )  
تاريخ الفكر العربي : اسماعيل مظهر  
القاهرة ١٩٢٨

موسى ( د. محمد يوسف ) :  
القرآن والفلسفة . القاهرة  
١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م  
- بين الدين والفلسفة - القاهرة  
١٩٥٩

ن

النسفي ( ابو العيين ) : بحر الكلام ،



- القاهرة ١٩٥٧، ١٩٥٦  
 وافي (د. علي عبد الواحد) : عبد  
 الرحمن بن خلدون ( سلسلة أعلام  
 العرب ) القاهرة بدون تاريخ  
 وولش ( و. هـ . ) : مدخل لفلسفة  
 التاريخ . ترجمة احمد حمدي  
 محمود . القاهرة ١٩٦٢
- الوردي ( د. علي ) : منطق ابن  
 خلدون القاهرة ١٩٦٢  
 ول ديورانت : قصة الحضارة ترجمة  
 محمد بدران . الجزان ١٢ و ١٣ .  
 القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٥٧  
 — مباهج الفلسفة . ترجمة الدكتور  
 احمد فؤاد الاهواني جزآن .

## ٢ - باللغات الأجنبية :

- A**
- Aristote : La métaphysique  
 2 trad. J. Tricot Vrin,  
 Paris, 1940  
 — Physique: trad. Henri Car-  
 teron, 2t. Les Belles Lettres,  
 Paris, 1926
- B**
- Bouthoul (Gaston): Ibn-Khal-  
 doun, sa philosophie socia-  
 le, Librairie Orientaliste,  
 Paul Geuthner, Paris, 1930.  
 — Traité de sociologie 2 t.  
 Payot, Paris, 1946.  
 Brehier (Emile) : Les idées  
 philosophiques et religieu-  
 ses de Philon d'Alexandrie,  
 Vrin, Paris, 1950
- Brehier (Emile) : Etudes de  
 philosophie antique. P.U.F.,  
 Paris, 1955  
 — La philosophie de Plotin,  
 Boivin, Paris, 1923  
 — Histoire de la philosophie,  
 tome premier. 1, P.U.F. Pa-  
 ris, 1951  
 Boyd (William C.) : Génétici-  
 que et races humaines, Pa-  
 yot, Paris, 1952  
 Blachère (Régis) : Le problè-  
 me de Mahomet, P.U.F.  
 Paris, 1952  
 Burns (Sir Alan): Le préjugé  
 de race et de couleur, Payot,  
 Paris, 1949  
 Brokelmann (C) : Histoire  
 des peuples et des états is-  
 lamiques. Traduction de M.  
 Tazerout, Payot, Paris, 1949

## C

- Chevalier (Jacques) : Histoire de la pensée t. I. Flammarion, Paris, 1955  
 Camas (J.) : Les mythes raciaux, Unesco, Paris, 1951

## D

- Dugat (Gustave) : Histoire des philosophes et des Théologiens musulmans, Maisonneuve et Cie., Paris, 1878  
 Dilthey : Le monde de l'esprit 2 tomes, Aubier, 1947  
 Deschoux (Marcel) : Initiation à la philosophie, P.U.F. Paris, 1967

## E

- Fouillée (Alfred) : Histoire de la philosophie, 14e éd., Paris, 1919.  
 Fougereyrollas (Pierre) : La philosophie en question éd. Denoël, 1960

## G

- Gandillac (Maurice de) : La sagesse de Plotin, Hachette, Paris, 1952  
 Gurvitch (Georges) : La Vo-cation actuelle de la socio-logie, P.U.F. Paris, 1950

Girod (Roger) : Attitudes collectives et relations humaines, P.U.F. Paris, 1954

Gilson et Théry : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Année 1929—30, Vrin, Paris, 1930

Gauthier (Léon) : La théorie d'Ibn-Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Ernest Leroux, Paris, 1909

— La philosophie musulmane, Ernest Leroux, Paris, 1900

Gauthier (Léon) : Ibn Rochd. P.U.F. Paris, 1948

Golichon (A.-M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris, Desclée de Brouwer, 1937

— La Philosophie d'Avicenne Adrien-Maisonneuve, Paris, 1951

Gardet (Louis) : La pensée religieuse d'Avicenne, Vrin, Paris, 1951

Gardet (Louis) et Anawati (M.-M.) : Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris, 1948

Gusdorf (Georges) : Mythes et Métaphysique, Flammarion, Paris, 1955

## H

**Hitti ( Philip K. ) : Précis d'histoire des Arabes, Trad. de Maurice Piantol. Payot, Paris, 1950**

## J

**Jurji (E.J.) : Illumination in Islamic Mysticism. Princeton University Press, 1938**

## M

**Maquet (Jacques J.) : Sociologie de la connaissance. Institut de recherches économiques et sociales, Louvain, 1949**

**Moreno (J.-L.) : Fondements de la sociométrie, trad. de l'anglais par Lesage et Mauco, P.U.F. Paris, 1954**

**Marhaba (Mohammad Abdul Rahman) : Nouvelle contribution à l'étude de l'authenticité de la philosophie musulmane. Essai de synthèse et d'interprétation psycho - socio - dynamique. Thèse principale pour le Doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1954**

## M

**Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe Vrin, Paris, 1927**

**Macdonald (Duncan B.) : Development of Muslim Theologie Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903**

## P

**Plotin : Ennéades 7e trad. Emile Bréhier, Les Belles lettres, Paris, 1924**

**Pradines (Maurice) : Esprit de la religion. Aubier, Paris, 1941**

## Q

**Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947**

## R

**La Revue du Caire Millénaire d'Avicenne, No. 141, Juin 1951**

**Rivaud (Albert) : Histoire de la philosophie, Tome I. P.U.F. Paris, 1948**

**Renan (Ernest) : Averroès et l'averroïsme, œuvres complètes, tome III, Paris, 1852**

— Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, Ve éd. 1898

— La civilisation à l'épreuve, Paris, N.R.F. 1951

Thomas (Bertram): Les Arabes, trad. de l'anglais par Roland Huret, Payot, Paris, 1946

## S

Saliba (Djamil) : La métaphysique d'Avicenne, P.U.F. Paris, 1926

Spengler (Oswald): Le déclin de l'occident, 2<sup>e</sup>. Paris, N.R.F. 1948

Schuhl (Pierre Maxime): Essai sur la formation de la formation de la pensée grecque, P.U.F. Paris, 1949

## V

Vaux (R. de) : Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII — XIII<sup>e</sup> siècles, Vrin, Paris, 1934

Vaux (Baron Carra de) : Les penseurs de l'Islam, 5 tomes, Paris, 1923 — 28

— Avicenne, Alcan Paris, 1900

## T

Toynbee (Arnold) : A study of History, Oxford University Press, London, 1935

## W

Wensinck (A.J.) : La pensée de Ghazali. Adrien — Maissonnaire, Paris, 1940

# الفهرس

صفحة

٥

مقدمة

## القسم الاول

مدخل الى دراسة الفلسفة

|    |  |
|----|--|
| ١٣ | الفصل الاول . - الابعاد الزمكانية للانسان    |
| ١٦ | الفصل الثاني . - مفارقة الذات العضوية        |
| ١٨ | الفصل الثالث . - القدرة على التغير           |
| ٢٠ | الفصل الرابع . - العلم العقلي                |
| ٢٢ | الفصل الخامس . - العقل والانسان              |
| ٢٦ | الفصل السادس . - المعنى العميق للفلسفة       |
| ٣٨ | الفصل السابع . - وظيفة الفلسفة والفائدة منها |
| ٥٠ | الفصل الثامن . - بين الفلسفة والعلم          |

## القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

|    |   |
|----|---|
| ٥٧ | الفصل الاول . - اليونان وأغاط التفكير عند الشرقيين                |
| ١  | ١ - نط التفكير عند المصريين ٦٠؛ ٢ - نط التفكير عند الايرانيين ٦١؛ |
| ٣  | ٣ - نط التفكير عند الهنود ٦٢؛ ٤ - نط التفكير عند الصينيين ٦٩.     |

|     |  |
|-----|--|
| ٨٤  | الفصل الثاني . - اطوار الفلسفة اليونانية   |
| ٨٦  | الفصل الثالث . - الفلسفة اليونانية قبل سقراط   |
| ٩٣  | الفصل الرابع . - سقراط ( ٤٦٩ ق.م. - ٣٩٩ ق.م. )<br>١ - حياته ٩٣؛ ٢ - مصادر معرفتنا بسقراط ٩٤؛ ٣ - منهج سقراط ٩٦؛ ٤ - الحد الكلي ١٠٠؛ ٥ - الاخلاق ١٠٣؛ ٦ - مأساة سقراط ١٠٩ .   |
| ١١٢ | الفصل الخامس . - افلاطون ( ٤٢٧ ق.م. - ٣٤٧ ق.م. )<br>١ - حياته ١١٢؛ ٢ - محاورات افلاطون ١١٤؛ ٣ - فلسفة افلاطون ١١٧؛ ٤ - اقسام فلسفته ١٢٠؛ ٥ - نظرية المعرفة ١٢٠؛ ٦ - عالم المثل ١٢٦؛ ٧ - الطبيعة ١٣١؛ ٨ - النفس ١٣٤؛ ٩ - الاخلاق ١٣٨؛ ١٠ - السياسة ١٤١ .              |
| ١٥١ | الفصل السادس . - ارسطو ( ٣٨٤ ق.م. - ٣٢٢ ق.م. )<br>١ - حياته ١٥١؛ ٢ - آثاره ١٥٣؛ ٣ - فلسفته ١٥٦؛ ٤ - تصنيف العلوم عند ارسطو ١٥٩؛ ٥ - نظرية المعرفة ١٦١؛ ٦ - المنطق ١٦٢؛ ٧ - الطبيعة ١٦٨؛ ٨ - النفس ١٧٨؛ ٩ - ما وراء الطبيعة ١٨٥؛ ١٠ - الاخلاق ٢٠٤؛ ١١ - السياسة ٢٠٩ . |
| ٢١٧ | الفصل السابع . - الافلاطونية المحدثه   |
| ٢٢٠ | أ - فيلون ( ٢٥ ق.م. - ٤٠ م. )  |
| ٢٢٦ | ب - افلوطين ( ٢٠٥ م. - ٢٧٠ م. )  |
|     | ١ - الاول ( او الواحد ) ٢٣٠؛ ٢ - الفيض ٢٣٣؛ ٣ - النفس الانسانية ٢٣٩؛ ٤ - الاتحاد ٢٤١؛ ٥ - العالم المحسوس ٢٤٢؛ خاتمة ٢٤٣ .  |

## القسم الثالث

### الفلسفة الإسلامية

الفصل الاول . - حركة عمى وأبماها الخطيرة في التاريخ والحضارة ٢٤٩

الفصل الثاني . - العوامل الدينية لنشأة الفكر الاسلامى ٢٦٧

الفصل الثالث . - حركة النقل والترجمة ٢٩٠

١ - البدايات الاولى ٢٩٠ ؛ دور السريانى ٢٩٤ ؛ ٣ - عيوب

النقل ٢٩٦ ؛ ٤ - اسباب النقل ٢٩٧ ؛ ٥ - العصر الذهبي للترجمة

٣٠١ ؛ ٦ - الثقة ٣٠٥ ؛ ٧ - طريقة النقل: ٣١٤ ؛ ٨ - الانتحال

٣٢٠ ؛ ٩ - النقل ٣٢٩ .

الفصل الرابع . - مقدمة لدراسة الفلسفة الإسلامية ٣٣٦

الفصل الخامس . - الفارابى ( ٢٥٧ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٣٩٥ م ) ٣٧٢

حياته ٣٧٢ ؛ شخصيته ٣٧٣ ؛ أسلوبه ٣٧٧ ؛ طابع فلسفته ٣٧٨ ؛

لحصاء العلوم ٣٨٢ ؛ ١ - نظرية المعرفة ٣٨٥ ؛ ٢ - المنطق ٣٨٨ ؛

٣ - وحدة الفلسفة والفلسفة ٣٩٣ ؛ ٤ - الواجب والممكن ( الله

والعالم ) ٤٠٩ ؛ ٥ - الفيض ٤١٧ ؛ ٦ - الطبيعة ٤٢٣ ؛ ٧ - النفس

٤٣٤ ؛ ٨ - النبوة ٤٤٦ ؛ ٩ - التصوف الفعلى ٤٥٢ ؛ ١٠ - الاخلاق

٤٥٤ ؛ ١١ - السياسة ٤٥٩ .

الفصل السادس . - ابن سينا ( ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م ) ٤٧٤

حياته ٤٧٤ ؛ شخصيته ٤٧٧ ؛ أسلوبه ٤٧٩ ؛ فلسفته ٤٨٠ ؛

تصنيف العلوم ٤٨٤ .

١ - نظرية المعرفة ٤٨٥ ؛ ٢ - المنطق ٤٨٨ ؛ ٣ - العلم الإلهي

## صفحة

- ٤٩٨ ؛ ٤ - الفيض ٥٠٦ ؛ ٥ - الطبيعة ٥١٢ ؛ ٦ - النفس ٥٢٢ ؛  
 ٧ - النبوة ٥٥٢ ؛ ٨ - التصوف ٥٦٢ ؛ ٩ - الاخلاق ٥٦٧ ؛  
 ١٠ - السياسة ٥٧٠ .
- ٧٥٩ الفصل السابع . - ابو العلاء المري (٣٦٢-٤٤٩ هـ / ٩٧٣-١٠٥٧ م) .  
 حياته ٥٧٩ ؛ آثاره ٥٨١ ؛ اسلوبه ٥٨٣ ؛ اخلاقه وسجاياه ٥٨٤ ؛  
 موقفه من العقل ٥٩٢ ؛ معتقد ابي العلاء في الدين والخالق ٥٩٤ ؛  
 رأيه في البعث والحشر وخلود النفس ٦٠١ .
- ٦٠٦ الفصل الثامن . - الامام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ / ١٠٥٨-١١١١ م) .  
 حياته ٦٠٦ ؛ مؤلفاته ٦١٢ ؛ اسلوبه ٦١٥ ؛ شخصية الغزالي وعلمه  
 وخصائص تفكيره ٦١٦ .
- ٦٢٩ الغزالي وأهم مشكلات اليوم  
 ١ - المعتزلة ٦٣٠ ؛ ٢ - الغزالي ٦٤١ .
- ٦٦٣ الغزالي وأهم مشكلات الفلسفة  
 ٦٨٩ الغزالي والتصوف
- ٧٢٠ الفصل التاسع . - ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) .  
 نشأته ٧٢٠ ؛ آثاره ٧٢٥ ؛ شخصيته ٧٢٩ ؛ ابن رشد وأرسطو  
 ٧٣٣ ؛ التوفيق بين الحكمة والشرعية ٧٤٠ ؛ بين ابن رشد  
 والغزالي ٧٥١ .
- أ - مسألة قدم العالم ٧٥٢ ؛ ب - مسألة السببية ٧٥٥ ؛ ج -  
 روحانية النفس ٧٥٩ ؛ خاتمة ٧٦٢ .



صفحة

٧٦٤ الفصل المباشر . - ابن خلدون

حياته ٧٦٤ ؛ آثاره ٧٦٨ ؛ أسلوبه ٧٦٩ ؛ أخلاقه وإطلاعه  
وخصائص تفكيره ٧٧٢ .

ابن خلدون والفلسفة ٧٧٥ ؛ فلسفة التاريخ ٧٨٢ ؛ علم الممران ٧٩٥ ؛  
نشأة الممران ٧٩٨ ؛ أثر الأقليم ٧٩٩ ؛ البدو والحضر ٨٠٦ ؛  
العصبية ٨٠٨ ؛ الدولة ٨١٤ ؛ وجوه الكسب ٨٢٢ ؛ العلم والتعليم  
٨٣٤ ؛ نقد ( مقدمة ابن خلدون ) ٨٤٢ ؛ إشعاع ابن خلدون بعد  
وفاته ٨٤٧ .

٨٥١ الفصل الحادي عشر . - انتقال الأثر

٨٥٩ دليل الأعلام

٨٦٨ مصادر الكتاب باللغة العربية

٨٧٥ مصادر الكتاب باللغات الأجنبية

٨٧٩ فهرست

منشورات عريقات ١٧٠ / ١٠ / ١٩٧٠

بيروت - مطبعة التجوى - تشرين الأول ١٩٧٠

## مكتبة الفكر الجامعي

### نقد أدبي

- |                         |  |
|-------------------------|--|
| تأليف ألبيريس           | ● تاريخ الرواية الحديثة                |
| »                       | ● الاتجاهات الأدبية في القرن العشرين   |
| عيسى الناعوري           | ● أدباء من الشرق والغرب                |
| فليب فان تينغم          | ● المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا      |
| بيار دي بوايفر          | ● معجم الأدب المعاصر                   |
| غايثان بيكون            | ● الأدب الفرنسي الجديد                 |
| ف. ل. سولنيه            | ● الرومنطيقية في الأدب الفرنسي         |
| بيار هنري سيمون         | ● تاريخ الأدب الفرنسي في القرن العشرين |
| مارسيل اهرار            | ● تاريخ الأدب الرومي                   |
| عيسى الناعوري           | ● ايليا أبو ماضي                       |
| الدكتور كمال يوسف الحاج | ● دفاعاً عن اللغة العربية              |
| محمد سعيد الجنيني       | ● القلق في الثقافة                     |
| مارك بيغدير             | ● إندريه جيد                           |
| بهيج شميان              | ● أثر المذلة في الأدب العربي           |
| الدكتور علي شلق         | ● الأدب العربي الحديث                  |
| ميشال بونور             | ● محاولة في الرواية                    |

## مكتبة الفكر الجامعي

### فلسفة

|                         |  |
|-------------------------|--|
| تأليف هنري كوربان       | ● تاريخ الفلسفة الاسلامية              |
| ألبير نصري تادر         | ● ابن سينا والنفس البشرية              |
| محمد عبدالرحمن مرحبا    | ● المسألة الفلسفية                     |
| اندرية كريسون           | ● تيارات الفكر الفلسفي                 |
| الدكتور كمال يوسف الحاج | ● مدخل الى فلسفة ديكارت                |
| رنيه ديكارت             | ● تأملات ميتافيزيقية (فرنسي وعربي)     |
| بيير دو كاسيه           | ● تاريخ الفلسفات الكبرى                |
| الدكتور كمال يوسف الحاج | ● من الجوهر الى الوجود                 |
| غايثان بيكون            | ● آفاق الفكر المعاصر                   |
| جان فال                 | ● الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر |
| ندره اليازجي            | ● بحوث فلسفية                          |
| ألبير كامو              | ● الانسان المتمرد                      |
| ألبير بايه              | ● تاريخ الفكر الحر                     |
| دني هوسمان              | ● علم الجمال                           |
| اندرية كريسون           | ● فولتير                               |
| »                       | ● مونتاني                              |
| »                       | ● روسو                                 |

- باسكال
- برغسون
- المذاهب الاخلاقية الكبرى
- المنطق
- من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية
- تأليف اندريه كريسون
- »
- »
- »
- فرنسوا غريفوار
- الدكتور جميل صليبا
- محمد عبد الرحمن مرجبا

### تربية

- مستقبل التربية في العالم العربي
- التربية الحديثة
- التخلف المدرسي
- مناهج التربية
- تأليف الدكتور جميل صليبا
- » انجيلا ميديسي
- » اندريه لوغال
- » غي بالماد

## مكتبة الفكر الجامعي

### تاريخ

- تاريخ الحضارات العام ( سبعة مجلدات )
  - ١ - الشرق واليونان القديمة
  - ٢ - روما وامبراطوريتها
  - ٣ - القرون الوسطى
  - ٤ - القرنان السادس عشر والسابع عشر
  - ٥ - القرن الثامن عشر
  - ٦ - القرن التاسع عشر
  - ٧ - العهد المعاصر

تأليف أليير سويل

- د ج . دو كس
- د كلود دلماس
- د ج . كوتتنو

● تاريخ الثورة الفرنسية

● تاريخ علم الآثار

● تاريخ الحضارة الأوروبية

● حضارات الشرق الأدنى القديمة





## تاريخ الحضارات العام

١ - الشرق واليونان القديمة

٢ - روما وامبراطوريتها

٣ - القرون الوسطى

٤ - القرنان السادس عشر والسابع عشر

٥ - القرن الثامن عشر

٦ - القرن التاسع عشر

٧ - العهد المعاصر

ثمان الموسوعة كاملة ٣٥٠ ل. ل.

منشورات عويدات

ص. ب ٦٢٨ بيروت - لبنان

التمن ٢٥ او ما يعادلها

Bibliotheca Alexandrina



0617044